Ernst Bloch

Anti Machado Libros

¿DESPEDIDA DE LA UTOPÍA?

Traducción de Sandra Santana Pérez

PENSAMIENTO

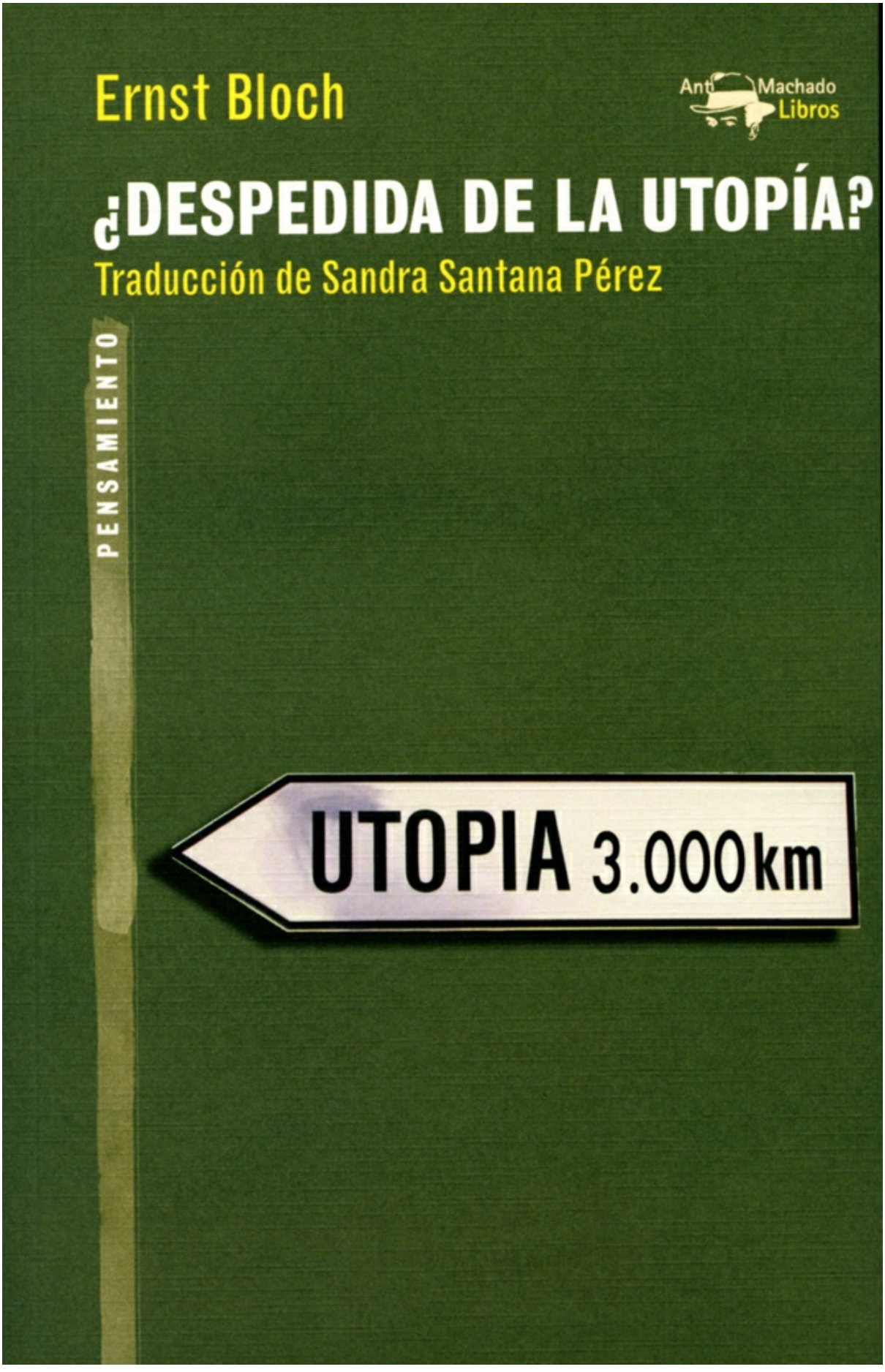
Ernst Bloch

Anti Machado Libros

¿DESPEDIDA DE LA UTOPÍA?

Traducción de Sandra Santana Pérez

PENSAMIENTO



Ernst Bloch

¿DESPEDIDA DE LA UTOPÍA?

Traducción de
Sandra Santana Pérez

Ant Machado Libros

EDITA A. Machado Libros
Labradores, 5. 28660 Boadilla del Monte (Madrid)
machadolibros@machadolibros.com • www.machadolibros.com

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni total ni parcialmente, incluido el diseño de cubierta, ni registrada en, ni transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro sin el permiso previo, por escrito, de la editorial. Asimismo, no se podrá reproducir ninguna de sus ilustraciones sin contar con los permisos oportunos.

Título original: *Abschied von der Utopie?*
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1980
© de la traducción: Sandra Santana Pérez
© de la presente edición: Machado Grupo de Distribución, S.L.

REALIZACIÓN: A. Machado Libros

ISBN: 978-84-9114-175-4

Índice

I. Razón o sinrazón del pesimismo

II. Sobre el concepto de utopía

III. Cuestiones epistemológicas

IV. Sobre el movimiento estudiantil

V. Sobre filosofía de la música

VI. Sobre historia de la filosofía

I

Razón o sinrazón del pesimismo

I

Razón o sinrazón del pesimismo

ATRACTIVO Y REPERCUSIÓN DE SCHOPENHAUER. CONFERENCIAS EN TUBINGA, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1965

Llama la atención que Schopenhauer no tenga buena prensa en un tiempo que posee tal excepcional habilidad para la lamentación; en un tiempo que se siente incómodo en su pellejo, pero que no lo achaca a las circunstancias sociales, sino que da la espalda a todo lo que no le gusta de la situación mundial. También Spengler es un escritor sometido (interesada, o acaso desinteresadamente) a semejante represión y olvido. A pesar de que no son comparables, también Spengler era un mago de la lamentación: *La decadencia de Occidente* constituye un caso igualmente peculiar. De cualquier modo, el caso más extraño es el de Schopenhauer –lo fue mientras vivió y, sorprendentemente, también después de su muerte–, un autor cuyo pensamiento debe ser recordado de nuevo. A esto hay que sumarle el hecho de que precisamente la oposición más importante de su pensamiento al pensamiento de Hegel ha sido utilizada hasta la saciedad, esto es: pulsión, voluntad, el lado oscuro de la naturaleza frente al espíritu, frente al espíritu del mundo, y el espíritu como nada. Esto resulta también muy llamativo, dado que lo schopenhaueriano se ha extendido sin cesar. Sin Schopenhauer no solo no habrían existido Wagner o Nietzsche, sino que tampoco podría haber existido Freud; la pulsión y la libido residen en el núcleo, así como la representación dramática de los

sueños, de las represiones, de las alegorías y símbolos que, según Freud, imitan la pulsión. Todo esto es, en último término, la continuación, por así decir, de una izquierda schopenhaueriana aplicada a la Ciencia Natural. A pesar de ello, el original requiere ser urgentemente recordado.

EL PESIMISMO DE SCHOPENHAUER

Por desgracia, los oscuros colores que Schopenhauer utilizó para pintar el mundo no fueron únicamente aplicados por él sino que se encuentran abundantemente en el propio mundo. Para acceder a su filosofía es necesario conocer su pesimismo –que él no mencionó–. Este es, digámoslo así, la raíz misma de su pensamiento, una negra planta con una triste raíz. Es importante conocer este estado de ánimo y no tomar demasiado a la ligera la razón profunda de tal estado, humor o dictamen.

Existen reacciones alegres y melancólicas. Comenzando por el derrotismo común, que está al mismo nivel que la radiante y estrepitosa carcajada de los pequeñoburgueses y pequeñoburguesas en la mesa del restaurante o de la vivienda occidental –algo que resulta tan miserable y molesto como placer que como displacer–, y llegando hasta la crítica seria por su propio bien, o la más seria aún y solo válida para hacer alguna otra cosa, pero hasta convertirse también en huida por antonomasia. Cuando lo schopenhaueriano encontró finalmente a la filosofía desencadenó, según una acertada expresión de Windelband, un “tropel de literatura popular”, porque ya existía toda clase de facetas de este pesimismo. Así, por ejemplo, un poema de Hieronymus Lorm, alguien completamente olvidado, decía lo siguiente: “El secreto del mundo, no me lo tomen a mal, lo comparo con una gran cebolla; a aquel que la mire atentamente, capa a capa, se le inundarán los ojos.” No solo reside aquí la imagen poco valiosa de una cebolla, sino también esta: la cebolla consta solo de capas, no hay en ella núcleo alguno, pero estas cáscaras bastan para causar el llanto. Otra de estas facetas es, a un nivel mucho más elevado, la mística oriental. Así, dicen los versos del místico persa Dschelaled Din Rumi del siglo XIV: “Posees un bien mundano, lo has ganado para ti, no te alegres por ello, no es nada. Y si has perdido un bien mundano, no te apenes, no es nada. Por el mundo circulan los dolores y los gozos; pasa por el mundo, no es nada.” Lo schopenhaueriano reside oscilante en el centro de ambos extremos.

Quisiera ahora dar algunos breves ejemplos del propio Schopenhauer que van desde lo atrabiliario hasta la desesperación. No es necesario detenerse demasiado en comentar lo atrabiliario, esto ya existía antes de

Schopenhauer. Consiste en dirigir una mirada apenada al placer o al displacer y a la medida de su distribución midiendo el nivel de placer y de displacer con un fluviómetro donde, evidentemente, el nivel del displacer siempre prevalece con creces. Para ejemplificar la relación de ambos en el mundo, establece la siguiente comparación: si se compara el placer del depredador con el displacer del animal devorado en el acto mismo de la matanza o de la alimentación se obtendrá la proporción correcta de ambos elementos en el mundo. Schopenhauer define el placer mismo, sin embargo, el placer en el sentido en que nosotros lo utilizamos, exclusivamente como *ausencia de displacer*, *de dolor* . La dicha que proporciona la salud tan solo se percibe cuando uno está enfermo, solo entonces se advierte la diferencia; pero cuando uno se encuentra rebosante de salud es totalmente imperceptible, no consiste más que en la ausencia de dolor corporal. Quedaría por ver si esto es correcto, pero en todo caso esta fue la experiencia de Schopenhauer y su definición. Placer es únicamente, por tanto, la ausencia de displacer, y de aquí el indudable gozo –que el propio Schopenhauer confiesa haber sentido– de la tranquilidad de ánimo en la vejez y de la mirada retrospectiva a los desasosiegos que nos zarandearon. Un desasosiego, naturalmente, lleno de desagradable displacer. Durante la juventud, inmediatamente después del gozo, nos atormenta la idea de haber desaprovechado tal compañía o aquella ocasión, pero la vejez tiene la última palabra: Mira, no has dejado pasar nada, incluso aunque no estuvieses presente.

El énfasis en el displacer es, por tanto, el que tenemos como sentimiento principal y, por así decir, dominante. Según Schopenhauer, todo el displacer como tal elemento preponderante tiene su origen filosófico en que el estado espiritual de lo que le impulsa y lo que él mismo impulsa, es decir, lo impulsado en sí mismo sin descanso, es la insaciable voluntad de vivir que, porque es insaciable, no podrá nunca encontrar reposo, excepción hecha de un reposo pasajero e ilusorio que no le sacia, sino que más bien le excita. Schopenhauer cita a Fausto: “En la avidez me muero por lograr el goce y en el goce me muero por lograr la avidez.” No hay nunca descanso para esta pulsión despiadada, ni siquiera la pasajera o aparente calma del placer.

Debemos al gran y expresivo escritor que es Schopenhauer una imagen excepcionalmente poderosa que muestra, al mismo tiempo, su abulia vital y su airada, desconfiada y denunciante mirada en torno de la vida y hacia la vida en general. La frase dice así: “Si se considera el mundo desde el punto de vista moral, es una posada de maleantes; si se lo considera en su vertiente intelectual, un manicomio. Desde el punto de vista estético, es un

gabinete de seres deformes.” ¿No implica esto un barrunto o incluso una perfecta visión del punto de vista que está presente en *Años de perro* ? ¿No se escucha o se ve la mirada de Günter Grass ante su mundo de espantapájaros? Los espantapájaros son exactamente de la misma familia, son un añadido al gabinete de seres deformes. En todo caso, este punto de vista y, como siempre, la relativa justificación del mismo, no han muerto.

Schopenhauer continúa recurriendo, con mirada amplia, a imágenes de la mitología, es decir, del aparentemente dichoso mundo griego, de la equilibrada y serena esencia ática de las musas. Esta imagen no se adaptaba para nada a la mitología griega. Lo propio de la mitología de los griegos reside en que no posee tantos milagros como la mitología cristiana pero tiene, por el contrario, algo que aquella no conoce, o prácticamente no conoce, esto es, la extraña categoría del milagro de penitencia: algo absolutamente fuera de la norma tiene lugar, una ruptura total con la cotidianidad en forma de un milagro de penitencia. Bien del modo más inofensivo, donde apenas hay culpa, como la transformación de Dafne en laurel; o, donde reside una culpa, como la muerte de sed y hambre del rey Midas por ser satisfecho su deseo de convertir en oro todo lo que tocaba. Estos conocidos milagros de penitencia presuponen ya sin más el fallo de un juez que dicta una pena. Esto es lo que acontece en el Hades con esos personajes eternamente desdichados, como Tántalo, que muerto de sed ve correr el agua frente a sí. Para Schopenhauer este es un arquetipo perfecto de la insaciable y nunca colmada voluntad de vivir. O las pálidas Danaides, que en vano sacaban agua con un tamiz; y el eternamente esforzado Sísifo (para quien Camus ha encontrado una imagen moderna), que debía hacer rodar una y otra vez la piedra hasta lo alto, y una y otra vez volvía a caer. Schopenhauer compara nuestra vida con este tormento sin sentido, con este esfuerzo sin finalidad que fuera por primera vez expresado en el mito de Sísifo.

En estos mitos, sin embargo, todavía no tiene lugar lo que, en un mundo ya no tan rico en alumbramientos míticos, se ha producido en nuestros días con una abundancia tal, y que naturalmente habría llenado por completo el marco formal del desprecio, odio y espanto ante el mundo: Auschwitz y Majdanek como espantosa ilustración sobrepujada de algo que no está presente en los mitos y que Schopenhauer ni siquiera pudo haber imaginado. Schopenhauer utiliza a menudo la imagen de Ugolino en la *Divina comedia* que se estaba consumiendo por el hambre. ¡Qué es ese hambre individual del viejo Ugolino comparado con aquella que en la proximidad no solo sufrieron millones, sino que aconteció acompañada de tormentos inimaginables de los que la llamada sombría Edad Media nunca

fue capaz! Este sangriento abismo de maldad sobrepasa el hambre de Ugolino de modo extraordinario y supone, desde este punto de vista, una nueva contribución a la teoría de Schopenhauer que pone en relación, en su representación del milagro de penitencia, a los espantosos mitos del Hades con la consideración de la *Divina comedia* de Dante. El pasaje en el que se resume esta consideración dice lo siguiente: “De dónde podría haber tomado Dante la materia para su infierno si no es de nuestro mundo real; y logró dar forma a un verdadero infierno. En cambio, cuando se le presentó la tarea de describir el cielo y sus dichas se vio enfrentado a una dificultad insuperable, sencillamente porque nuestro mundo no ofrece material alguno para algo semejante.”

Esto se debe, evidentemente, como ya ha sido apuntado, a que Schopenhauer –y esto es una cuestión metódica– lo mide siempre todo en términos de placer y displacer, a que elabora la forma según una cuenta de balance sobre el acento en estas dos emociones. Enlaza aquí la objeción de Nietszsche: “¡No pregunté por mi felicidad, pregunté por mi obra!” Esta medición exclusiva, que contiene una cierta “feminización” de los valores y del juicio –y doy con ello con una expresión igualmente gastada y sospechosa– , sería superada sencillamente mediante lo heroico. Schopenhauer, no obstante, ha arrojado sin duda una mirada particularmente incisiva sobre el mundo, una mirada que tal vez no es esencial porque suena privada, e incluso puede tener en sí algo quejumbroso, lejos de feminizaciones que no tiene por qué suponer perjuicio ninguno. Esta actitud ha sido comparada también con la de un soldado que en el transcurso de una batalla solo se mide por sus heridas.

Pero a lo que Schopenhauer se refiere con placer y displacer es en realidad a lo que el placer y el displacer indican, esto es, no lo que indican privadamente sino en la conciencia en general. Así, ha señalado y denunciado cosas espantosas con magníficos ejemplos. Placer y displacer son aquí, por tanto, *signos del sentido o el sinsentido, de lo humano o de lo inhumano* . De modo que también las aspiraciones invertidas en la propia obra pueden ser medidas aquí. Cuando se debe pagar tanto displacer y dolor por una obra surge la pregunta, ¿merece la obra este precio?, ¿o hay precios que no solo se pagan mediante placer o displacer sino también moralmente, porque no se pueden exigir a un hombre? Es diferente cuando es uno mismo el que se exige que cuando es otro quien nos exige. Vayamos más allá: el medio profana el fin, incluso si el fin fuera bueno o incluso sagrado. Estas son cuestiones que no pueden resolverse mediante el mero heroísmo o por la toma de partido por la obra. Sin duda, por tanto, la mirada al placer y al displacer, aunque no es necesariamente la única,

merece una especial consideración que los grandes héroes no tienen presente, especialmente cuando sus cintos están cortados con el cuero de otra gente.

Schopenhauer no se queda, desde luego, en este pesimismo, sino que, como casi todos los pesimistas, a no ser que se conviertan a una nada radical, conoce una salida. Pero también para aquellos pesimistas que se convierten a una nada radical donde no existe salida alguna y nadie hace brillar una pequeña luz, es válida la expresión de Shakespeare: “Mientras aún puedas decir que lo peor ha llegado, es que no ha llegado lo peor.” La expresión “un Dios me concedió el don de decir lo que sufro”[1], iría también en esta misma línea. De nuevo Schopenhauer admite, y este es un problema objetivo, haber obtenido un gran placer al escribir su obra sobre el pesimismo. Podría haberlo dicho. A esta condición, difícil de eliminar pero llamativa, se añade el que existan dos salidas para Schopenhauer: una paliativa y otra quietiva. Una es una aspirina y la otra es, por así decir, una auténtica droga; una es el arte, un tranquilizante pasajero, y la otra es la ascesis como negación de la voluntad de vivir, como negación de la voluntad. Estas son las dos posibles salidas. Schopenhauer, el escritor, el contemplador, se ha establecido como un jubilado de la contemplación en los márgenes de todo este horror y como amante del arte, no tanto como trapense o asceta budista, ha encontrado una salida a este mundo con la sentencia: “Ser es espantoso, pero poder verlo es una bendición.” Contemplarlo, contemplar a Tántalo, contemplar a Sísifo, incluso el escuchar los mitos, aun cuando nada te vaya en ello, es ya algo hermoso, ¡una obra de arte! Kierkegaard reprocha a Schopenhauer su esteticismo, al igual que este reprocha a Hegel su logicismo. Schopenhauer, por tanto, en cierto punto se ha expulsado del ser, ya no se compromete, no colabora.

Pero incluso cuando Schopenhauer toma en consideración obras de arte tan armoniosas como puede serlo, por ejemplo, la Madonna Sixtina de Rafael, lo hace de tal modo que el sufrimiento, que está recubierto o incluso es iluminado por la armonía, no perece; todo lo contrario. Así, el joven Schopenhauer en sus primeros tiempos, cuando investigaba para *El mundo como voluntad y representación* en 1815 en Dresde, escribe el siguiente poema mientras contemplaba la Madonna Sixtina: “Le trajo al mundo y ahora mira horrorizado espanto, confusión caótica, en su rabia salvaje de furia, en su dolor nunca aplacado de tormentos: ¡horrorizado!” Aparece aquí retratado el gesto en el rostro del niño Jesús, por encima de él la dolorosa clama, la profunda tristeza en la mirada de la dulce Madonna, pero la mirada del niño no es dulce; este bebé ignorante tiene el horror en la mirada. Schopenahuer encuentra en el cuadro de Rafael (en el

que, por lo demás, celebra su armonía) lo que hasta el momento apenas había percibido nadie. Algo en la mirada del niño Jesús que, sin embargo, una vez que se ha llamado la atención sobre ello, no podrá ya pasarse por alto. Espanto es, por tanto, lo que él mismo interpreta en esta obra de arte. La jubilación de la contemplación, que vive de sus intereses y que posee la dicha de la creación de un genio filosófico, no lo arrolla. Precisamente en su interior circula lo otro sin cesar en nuevas formas para servir a su objetivo: es decir, para denunciar al mundo y descubrir, por primera vez, sus cartas, y para no dejarse engañar ya más en el deseo de un proceso de desilusión radical.

Schopenhauer considera, por tanto, una observación profundamente oscura, que su pulsión es la pulsión despiadada del mundo y la ruda y primitiva voluntad de vivir, y que el mundo existente es la única oscuridad, y esta es lo único verdaderamente real. Esta mirada, por tanto, se ha extendido en un abismo empapado en sangre, sin duda existente, del ser, de la existencia. Aun antes de que tras el mito hubiera o pudiera haber alguno, un infierno fue observado y anotado. El infierno existió siempre, el infierno está aquí y ahora, y el infierno existirá en tanto que la voluntad de vivir lo ponga en marcha. Esta es la ineludible y profunda gravedad de la representación schopenhaueriana que, aun cuando no tenga por qué ser la última palabra, representa una ardua dificultad para la pronunciación de otra palabra, una más clara, en la que aquella no esté presente. No puede omitirse lo negativo. De ningún modo podemos olvidar Auswitsch y Majdanel como categorías metafísicas presentes en cualquier consideración. También en la filosofía hay un pasado y un presente que no pueden dominarse, es el mundo. Este debe estar presente no solo como un condimento en el que la luz debe realzar lo oscuro y cosas semejantes, algo en lo que Hegel fue grande, eminente y profundo, sino como algo que no se remedia tan fácilmente y aguijonea sin cesar. Es también el aguijón de la responsabilidad que impulsa hacer algo, en lugar de, como Schopenhauer, limitarse a contemplar, o a luchar contra ello de modo tan radical que al final no tenga objeto alguno: tan solo existe la voluntad de vivir y es imposible suprimirla. No se trata de esto, si bien ningún pensador después de Schopenhauer puede ser dispensado de la constatación que sobrepasa al pesimismo.

LO NEGATIVO Y EL SUFRIMIENTO EN HEGEL

He aludido ya a otra opinión que estaría contra todo esto y que recoge lo

negativo o, sencillamente, lo envuelve. ¿Qué opina Hegel a este respecto, para quien absolutamente todo es considerado sufrimiento, para quien el dolor, incluso la desesperación, el abismo, la miseria, la cruz y no solo el Gólgota, están por todas partes? A pesar de ello, y esto es un déficit en Hegel, se desprecia el sufrimiento por afeminado cuando se da por sí solo y no recibe, inmediatamente, un cauce. Se desprecia el sufrimiento cuando no existe un cicerone, por así decir, o un comisario lógico que haga compañía al visitante de estas negatividades para que no permanezca en ellas mucho tiempo, para que la categoría dialéctica pueda hacer su aparición: sí..., pero. Con ello Hegel suprime una y otra vez cualquier consideración de lo negativo en su pensamiento, sin que resulte completamente evidente que mediante este rechazo meramente conceptual este pueda ser realmente dominado o indemnizado, o que represente una necesidad.

Hay tres lugares, o mejor, tres motivos en los que Hegel aborda el sufrimiento: uno es un estado del sentimiento, el segundo es una *conditio sine qua non* para la dialéctica y el tercero reside bajo la vigilancia de la astucia de la razón. El primero de ellos es la relajación mediante el sentimiento: el sentimiento no tiene, para Hegel, ningún tipo de valor gnoseológico. Puede ser un comienzo para prestar una especial atención a algo. En un contexto algo distinto, pero que puede también resultar válido aquí si lo modificamos ligeramente, dice Hegel: “A quien invoca su sentimiento en la conversación hay que darle de lado, porque está pisando la raíz de la humanidad.” La raíz de la humanidad es el lenguaje en el que uno se expresa y tiene una relación comunicativa con el prójimo. Pero quien habla de mi sentimiento, de esta materia blanda, de este mero opinar, a este no hay escucharlo, sus palabras no tienen ningún sentido. Lo que está fuertemente cargado de sentimiento, si es dicho con una fuerte carga sentimental, puede encontrar lugar en un poema, donde no tiene que ser probado, pero no tiene cabida en una investigación filosófica. De este modo, la medición de placer y del displacer no puede ser valida, pero no porque no sería heroica, sino porque no puede ser lógica, no puede probarse ni comunicarse, en tanto que siempre permanece en mi placer y displacer puramente privado.

El segundo motivo tiene lugar cuando de la prisión del sentimiento se desprende la papilla de lo meramente ambiental, donde el dolor tiene un significado; y pertenece a la dialéctica hegeliana de tesis-antítesis-síntesis. El reino intermedio es la antítesis. A esta Hegel la denomina la esfera de la diferencia. He aquí algo que no encaja, que orada, y emerge también el dolor y el desmembramiento de una contradicción, es el punto oscuro de la

existencia, como dice Hegel, o la esfera donde Dios no habita – otra expresión del propio Hegel–, Dios es logos. Esta es, por tanto, la esfera intermedia de la diferencia, de la negación, en la que reside el dolor. Hegel añade, además, que hay negaciones que se realizan correctamente mediante la negación de la negación –esto es, mediante el paso siguiente, la síntesis–. Un grano debe perecer para que aparezca el fruto. De este modo, el fruto es la negación de la negación, es decir, la muerte del grano que, por otra parte, es negado en el fruto; del morir negativo nace algo positivo, esto es, flor, fruto y ganancia.

Pero si el fruto es aplastado, ¿cómo es posible que esto tenga lugar? Entonces se produce una negación pura, a la que no le sigue ninguna superación[2]. ¿Qué hay de la historia? Por utilizar ejemplos del propio Hegel, ¿qué sucede con acontecimientos históricos como la Guerra del Peloponeso o la Guerra de los Treinta Años? Probablemente Hegel agregaría conmocionado a estos el período hitleriano, que hace sombra a los dos períodos anteriormente citados. Esto, dice Hegel, es desdicha pura, horror puro que se ha propagado y que no porta fruto alguno. Los frutos de la Guerra del Peloponeso son exclusivamente el ocaso de la libertad y de la cultura atenienses; tendrán su continuación en el Helenismo, pero Atenas había llegado a su fin. Y los frutos de la Guerra de los Treinta Años fueron la escisión religiosa, la libertad de los príncipes, la fragmentación de Alemania, el final de cualquier idea de constituir un imperio y la descentralización anárquica. Quiere esto decir que el Imperio Romano de la nación alemana, como Pufendorf lo definiera, y como Hegel en 1800 había aceptado, no es una monarquía, sino un monstruo. Este es, por tanto, el fruto de la Guerra de los Treinta Años, un fruto exquisito. Hegel admitió esto, en suma, en contra de la convención. En realidad, tampoco está muy de buenas con el diablo cuando este entra en la escena de un drama; dice que se trata de una aburrida e insulsa figura. De modo que la mala conciencia de Hegel está también en que el mal, cuando hace su aparición en solitario, significa muy poco. Tan solo le parece insulso.

Pero hay una reacción en su representación del cristianismo ya en el prefacio de *La fenomenología del espíritu* . Cuando faltan el dolor, la negación y la cruz, la idea cristiana en su totalidad se hunde lentamente en un insulso carácter edificante. En una afirmación que contiene el aliento de Thomas Münzers, dice en contra de Lutero: “Quien no quiere al cristo amargo, ¡morirá de un empacho de miel!” Se pide lo amargo, se anhela lo desgarrador, incluso el abismo del horror presente en el Gólgota, y no solo en Gólgota, sino en todo el mundo. Pero ahora viene la dialéctica (y esto no es la Guerra del Peloponeso o de los Treinta Años): justo después del

Gólgota, dos días después, tan solo el sábado media entre ellos, llega el Domingo de Pascua. Si el Gólgota no hubiera existido, no habría Pascua. El grano debe ser destruido primero para que el fruto nazca, para que la ascensión al cielo tenga lugar. De este modo la antítesis –en este caso la más severa, es decir, la que se produce mediante el reconocimiento de que Dios ha muerto– es, de nuevo, inmediatamente superada, al tiempo que se convierte en gracia o ceremonia, en una tensa disonancia. Y mediante la disonancia se forma la tónica, particularmente valiosa para la consonancia. ¡Qué sería del domingo de Pascua sin el Gólgota! Una distensión ha tenido lugar aquí. A pesar de que la dialéctica otorga un lugar a lo negativo, al mismo tiempo anula de nuevo la conocida seriedad, las dificultades, la profundidad y el desgarramiento, si no se mencionan las excepciones. Unas excepciones que, por otra parte, Hegel muy raramente señala y que parecen haberle dado muy poco que pensar.

Por lo demás, en la obra de Hegel, y esto no es únicamente dialéctica formal, se pone un mayor énfasis que en la de Schopenhauer en la bienaventurada fertilidad del sufrimiento humano cristiano. No se trata del sufrimiento en sí mismo, y tampoco del sufrimiento destructor en el que ya nada puede tener lugar, sino, por así decir, de un sufrimiento todavía soportable que permite a quien lo sufre utilizarlo en su favor. Resulta, pues, un magnífico antídoto contra la banalidad, es decir, contra la mísera fidelidad del individuo completamente superficial, contra el convencional *keep smiling* detrás del cual no hay nada, contra la inmensa necesidad de reír del populacho moral y, sobre todo intelectual, en el cine y en el teatro y que deshonra una de las cosas más valiosas del mundo: el humor. Frente a esto, pues, el sufrimiento que hace proporciona profundidad. Hegel guarda una estrecha vinculación con la afirmación de Eckart: “Lo que lleva al hombre a la perfección es el sufrimiento.” O, en un tono romántico dulcificado, pero aún con un contenido de consecuencias semejantes, la afirmación de Novalis: “La desgracia es la llamada de Dios.” Hegel se adhiere a estas disposiciones y temáticas –Novalis mismo, por supuesto, no le bastó– provenientes principalmente de la mística cristiana de la Edad Media, con la siguiente afirmación: “Las grandes acciones solo proceden del más profundo sufrimiento del ánimo.” Aquí reside otro elemento en el que, si bien de nuevo dialécticamente, pero ahora de un modo dialécticamente activo (no acontecido por sí mismo sino mediante la contradicción activa del hombre contradictorio), puede resultar del sufrimiento un fruto que, en todo caso, no hace más elevada a la dicha banal, sino que la convierte en superficial. También existe un énfasis en la oscuridad, en la noche, en la niebla, un énfasis que evoca la sentencia de

Jean Paul: “El sol poniente es más afín al alma que el saliente.” Una sentencia que puede estar tal vez presente en la música no meridional, pero aún más en la música de Beethoven y también en Schubert, quien se pregunta si acaso existe una música alegre. La oscuridad, la noche que, como una vez definiera en mi temprana filosofía de la música, está presente en Bach, en Bruckner, en Wagner y en Beethoven, la “intensa felicidad de la temprana puesta de sol”. Como aludí anteriormente, todas estas negaciones contribuyen a producir profundidad. Pero, de nuevo, no tienen nada que ver con el dolor y el horror descubiertos por Schopenhauer. Son sufrimientos bellos y confortables, no guardan relación con Auschwitz y Majdanek, sino que son huertos ya cultivados. Así fueron, al menos, alabados, celebrados y aprobados por Hegel.

El tercero de los motivos que señalé guarda relación con la “astucia de la razón”. Resulta muy llamativo e interesante ver aquí una asociación, una asociación histórica y socialmente explicable, entre los antípodas Schopenhauer y Hegel. Una asociación que se manifiesta en la interpretación y valoración del displacer. El sentido esencial de la expresión “astucia de la razón” procede del siglo XVIII, se encuentra en Baader y Smith, y también en la fábula de las abejas de Mandeville: *private vices are public benefits*, los vicios privados son beneficios públicos. En tanto que el individuo solo persigue su propio provecho, sencillamente se satisface el interés del consumidor; este es el bien en el sistema económico capitalista. Para Mandeville y para Adam Smith esto encierra una astucia de la razón capitalista. Uno solo quiere su provecho, pero no se recibe el beneficio si no se producen cosas que puedan venderse, a su vez, con provecho. Nunca se da el beneficio aislado, por eso deben producirse cosas y se origina una competencia, es decir, al consumidor le resulta útil. De ahí que *private vices are public benefits* . Este es la tendencia que reside como fundamento primero.

Existe sin embargo una segunda tendencia. Fue descubierta gracias al, por desgracia, inteligente Carl Schmitt –desgraciadamente inteligente, aliado de los nazis, un mal hombre, pero muy inteligente– creo que en su breve ensayo de los años veinte *Teología política* . Esto es, ellos tienen la Revolución Francesa, esta fue una rebelión del sujeto contra el objeto, ¡y vaya rebelión! Una en la que miembros del objeto fueron guillotinados. El sujeto es, pues, la burguesía revolucionaria en contra de la nobleza y también del clero y la monarquía. La resaca de esta tormenta avanza hacia Alemania y se extienden por todo el mundo. En Alemania, sin embrago, no tiene lugar una revolución. La tormenta, fatigada, en lugar de convertirse en un céfiro, lo hace en un suave ondear en la mera

superestructura, en la esfera ideológica, en la existencia del observador, por así decir. Por consiguiente, rebelión del sujeto contra el objeto, es decir, ante todo contra las relaciones sociales objetivas. No se trata de una revolución y de ningún modo, desde luego, de una guillotina, sino, como en Friedrich Schlegel, de la ironía romántica: el sujeto se comporta irónicamente con el objeto, este es el tipo de oposición alemana. En cualquier caso, esto es mejor que nada. Mejor, al menos, que lo que me dijo a comienzos de la Primera Guerra Mundial un amigo de mi niñez, un peluquero cuyo padre había muerto de un disparo en Rastatt en 1949 y cuyo recuerdo todavía producía efectos reales. El 1 de agosto de 1914 me dijo: “Ahora podemos cantar de nuevo la bella canción: Amigo, estoy feliz, que sea lo que quiera que sea. A esto se le llamaba cuando yo era niño la Marsellesa francesa...” Frente a esta afirmación la ironía romántica es un aliento revolucionario, pero esta se limita al ámbito de la literatura. En todo caso ha marcado época, una actitud irónica con lo acontecido, una actitud irónica que continúa desde el Romanticismo hasta Thomas Mann..., no más allá.

En el transcurso de las llamadas Guerras de liberación, esto es, de la derrota de Napoleón como el último soldado de la Revolución Francesa, cobró nueva fuerza el antiguo poder de la nobleza, se fortaleció el espíritu objetivo y se elevó el espíritu de este objeto acogiendo la ironía a su lado. Ahora es el objeto quien se comporta irónicamente con el sujeto, en lugar de hacerlo el sujeto con el objeto. La ironía no ha sido suprimida. Este rasgo general esencial de la Restauración, el que lo objetivo se comporte irónicamente con lo subjetivo, encuentra en mentes tan opuestas como la de Schopenhauer y la de Hegel dos desviaciones o dos exploraciones que son, sin embargo, metódicamente indiferenciables, incluso desde el punto de vista del contenido. En Hegel es la conocida astucia de la razón, que se muestra en la conocida afirmación: “Los individuos sacan las castañas del fuego al espíritu del mundo.” Creen ocuparse de sus propios asuntos cuando en realidad se ocupan de los asuntos del espíritu del mundo de su época. O, como Hegel lo formula en una magnífica frase: “Nada grande ha sido llevado a cabo sin pasión.” Esta es la pasión de los individuos que creían haber perseguido su propio instinto de poder, su propia ambición, el brillo mismo de los individualistas en un gran torneo político, cuando en realidad se ocupaban de los asuntos del logos. Esta es la astucia de la razón que, al mismo tiempo, hace vivir a los individuos en un engaño.

¿Y cuál es la postura de Schopenhauer? Para él no existe ninguna idea o logos, ni ningún Dios patético, todo lo contrario. Para Schopenhauer existiría algo pandemónico: el señor de este mundo es el diablo, la

voluntad de vivir. Existen, desde luego, los individuos y las pasiones; esas pasiones acerca de las cuales afirma Hegel que son “el más temible lienzo en la historia”. Pues bien, también Schopenhauer podría admitir esto. ¿Pero qué ocurre con la voluntad de vivir, por ejemplo, en el amor? Las parejas enamoradas creen ocuparse más que nunca en la vida de sus asuntos más propios: ella o nadie, él o nadie. Están solos en el mundo, si el mundo se hunde no quedará nada excepto tú y yo. Schopenahuer, sin embargo, nos explica con frialdad que la agudeza intuitiva está decidida psicológicamente. Todo está así dispuesto únicamente para que se haga algo por la próxima generación, para que se dé a luz un niño, para que el linaje se reproduzca. Es una estafa, no una astucia, sino una estafa del instinto sexual. La voluntad es una gran mistificación, engaña a estos dos seres humanos, a estos dos individuos, mostrándoles un enorme teatro. Pero detrás no hay nada, a excepción de que debe producirse el nacimiento de un niño, por eso es necesario todo este rodeo. Esta es la mistificación del instinto sexual que, paralelamente, también se manifiesta históricamente en las muestras de ambición –contra las que Schopenhauer no tiene nada que objetar–, aunque en la esfera privada se manifiesta del modo más claro. Ya ven, sin embargo, que la actitud irónica del objeto ante los asuntos subjetivos es la misma.

Lo monstruoso, que se prolonga más allá de Hegel, no es tan solo un ejemplo histórico contemporáneo de un problema del conocimiento. Así, en Marx las relaciones de producción a las que el individuo individual está unido en su ser y conciencia constituyen la clave de la Historia, la Historia es la historia de la lucha de clases. Por encima de los individuos están estas fuerzas productivas, los medios de producción y las relaciones de producción que buscan equilibrarse. Todos los hombres dependen de ellas. La Historia, en realidad, es una historia económica, no una historia individual, ni una historia de las personas. No importa qué papel desempeñen los individuos en la Historia. La verdadera historia secreta de Roma, dice Marx, es la historia del reparto de los bienes raíces. De nuevo tenemos aquí una actitud irónica. Existen, por supuesto, la lírica y el heroísmo romanos, Mecenas y Cesar, Cincinato y Catón, pero todo ello carece de importancia. El quid, lo que verdaderamente aconteció, es la historia del reparto de los bienes raíces que busca sus peones entre los individuos aislados.

Hay aquí también una afinidad metódica procedente de Hegel que quisiera mencionar al margen. Su valor de verdad no se ve afectado ni se agota porque se elimine la historia del espíritu. Tan solo indico con ello la asociación, el terreno sobre el que esto acontece y que, asimismo, debe ser

estudiado si se quiere averiguar su contenido de verdad de modo objetivo. Lo señalo, sobre todo, para mostrar que aquí Schopenhauer y Hegel tiran de la misma cuerda mediante la astucia de la razón o la mistificación de la voluntad de vivir.

Algo diferencia, sin embargo, ambas posturas. Para Schopenhauer se trata únicamente de un engaño en el que el individuo se va de vacío. Da exactamente igual lo que se dijeran Romeo y Julieta, da lo mismo si el bebé llora, todos los bebés son iguales. Según Schopenhauer no queda nada de todo ello, cuando el fruto sale el producto está ya aquí. Por el contrario, para Hegel la astucia de la razón tiene la virtud de que mediante la utilización de los individuos se produce un progreso en la conciencia de la libertad, la historia nace gracias a los sacrificios de los individuos. En términos marxistas, la historia se actualiza gracias a la falsa conciencia de los individuos, si bien obedece a un plan dirigido. De modo que resulta visible aquí de nuevo la relativización del displacer, del ataque contra mis intereses. Hegel concluye sus clases sobre *Filosofía de la Historia* (es muy significativo que esta expresión comprenda ambos conceptos) modificando una frase de la *Eneida* de Virgilio. En la *Eneida*, esto es, en la historia de la fundación y, por así decir, de la aparición del Imperio Romano, concluye Virgilio: “ *Tanta molis erat romanam condere gentem* ”, tanto esfuerzo fue o supuso el fundar el pueblo romano. Hegel retoma justamente esto con una expresión en la que en lugar de “romanus” utiliza “humanus”: *tanta molis erat humanam condere gentem* . Esta es, por tanto, la inscripción final de la Filosofía de la Historia: *molis*, esfuerzo. También fue necesaria la desgracia, supuso un gran esfuerzo. Esto no es baladí, pero se obtiene algo a cambio de este precio: *humanam condere gentem* . Aquí está la negación de la negación, lo positivo sale a la luz con una expresión tan antischopenhaueriana como uno pueda imaginarse: todo está bien, todo termina bien. Mientras que, para Schopenhauer, el final es lo mismo que el comienzo y el medio, nada acontece, para Hegel, por el contrario, el final está en todas partes a la vez, el final ya está aquí, el espíritu absoluto está presente. Estos son, por tanto, puntos de contacto en la mirada sobre el displacer; el placer, su significado en el mundo y su causa están presentes en filosofías muy diversas y son objeto de interpretaciones completamente opuestas.

EN LUGAR DEL PESIMISMO COMO GRADO MÁXIMO DE DERROTISMO: CRÍTICA DETECTIVESCA COMO NEGACIÓN DETERMINADA

Señoras y señores, abordemos ahora el tema de la atracción que ejerce

Schopenahuer o para qué y con qué fin recurrir de nuevo a Schopenhauer. ¿De nuevo? Un nuevo tema, por tanto, en parte más actual, que no se refiere únicamente, o no se refiere ya en absoluto, a la controversia Schopenahuer / Hegel. Es decir, ¿para qué recurrir a Schopenhauer? ¿por qué hacerlo ahora, en nuestros días? No para lograr la proeza, sin parar de protestar, de hacer una marcha campestre sin una señal que nos indique de camino. Con el derrotismo como profesión, una profesión, al fin y al cabo, como ya hemos visto en Schopenhauer, extremadamente cómoda, con toda clase de vistosas excepciones para consigo mismo que la justifican. El placer cosificado, por ejemplo, de ser tan escéptico porque se trata o se trataba de una generación completamente escéptica.

Esta actitud no ha desaparecido, es evidente que el derrotismo existe. Incluso un derrotismo de grado máximo, es decir, como negación cosificada. Esto es schopenhauerinao: como si el tiempo no tuviese nada que decir, como si no hubiese ningún tipo de progreso, o como si el progreso fuera solo hacia peor, o existiese un progreso solo aparente. Una expresión o una actitud de moda, por tanto, en contra del progreso, que lo denigra. La negación cosificada es schopenhaueriana, en tanto que se detiene en lo cosificado, sin decantarse por la negación determinada que señala por qué algo es precisamente así, sin limitarse a afirmar de modo general que vivimos en un mundo totalitario.

Una negación determinada implica poner el dedo sobre algo: es esto. La negación determinada –una importante categoría hegeliana– es la infelicidad cuando sirve de algo a aquel que toma la decisión. En tanto que conoce el “de dónde”, es reconocida como negación determinada y, en tanto que suspende el “para qué”, emerge, en suma, la negación determinada, y este ser insuficiente es denunciado como insuficiente o como espantoso: el derrotismo, por tanto, debe descubrir sus cartas. Así se convertirá en un derrotismo productivo. Al poner sus cartas sobre la mesa se convierte en rebeldía. Esto es signo de que no se niega todo en general, sino que se denuncia algo determinado, de modo detectivesco, con lo que se está a las duras y a las maduras. Resumiendo, se percibe algo de ello. El peligro de la negación cosificada es, como ya se ha dicho, una consecuencia del pesimismo de Schopenhauer, que recorre sin duda su generación como una generación escéptica que ha hecho escuela con sus muchos desengaños. Esto es psicológicamente comprensible, pero si bien diez o veinte años no son tan decisivos para la luz, filosóficamente son, sin embargo, insuficientes.

La negación determinada es el camino para salir de la teoría crítico-indiferente, del mordaz todo o nada, para encontrar un camino, uno que no

lleve únicamente lejos de ella, sino en el que esta tenga algo que roer y morder. Como sucedía hace más de cien años, cuando había gente digna de mención, como Strauss, Ruge y Stirner –la "sagrada familia", como Marx los llamaba–, que comenzaron con la teoría crítica, designada también así por Marx: la crítica crítica de la crítica crítica de la teoría crítica de la crítica de la teoría crítica, y así sucesivamente. Esto no conduce a nada, no tiene ningún valor, todo esto tiene lugar como "tejeduría cerebral" –una expresión de Marx– en la conciencia. Pero las masas son despreciadas, los movimientos políticos son despreciados, no guarda ninguna relación con ellos.

Como ya se ha dicho, Marx redactó sus escritos en contra de todos ellos, contra estas versadas dominaciones que se comportaban como un monstruoso negativo. No pasaba absolutamente nada, nadie en la, por entonces, clase dominante tenía miedo en absoluto de ellas. Esto resulta sorprendente, porque se producían en la escuela hegeliana de izquierdas de entonces que era, sin embargo, schopenhaueriana... Ya entonces, aunque no conociera el nombre de Schopenhauer. Esta disposición encontró enseguida más tarde, cuando Schopenahuer se hizo conocido, una relación con ello. Por supuesto, no con la parte grandiosa, creativa y buena de Schopenhauer a la que hemos aludido, sino con algo totalmente distinto: con el derrotismo sin mala conciencia, con la evitación del punto de Arquímedes gracias al que el mundo podría elevarse con su palanca. Algo que para aquella gente de 1840 era muy significativo.

Es decir, en lugar de la eterna mirada *ad pessimum*, del no del experto, una mirada *ad pessimum*, como la que Marx tan bien conocía, con interés detectivesco, con interés por las causas, con intención de remediar las causas, de impedir algo que guarda relación con ellas. Ello, en tanto que se conocen las causas en este punto concreto, en este país, en esta situación. Esto provoca una negación determinada. Así sucede parcialmente en Adorno y parcialmente en Herbert Marcuse, para quien hay algunas determinaciones muy concretas que se salen completamente de la queja o tal vez no tienen, *ab ovo*, nada en común con ella. En Adorno están en todas partes donde esto es trascendido. En primer lugar, allí donde la infelicidad no se queda en la negación indeterminada sino que se asienta en una negación determinada, se ponen las cartas sobre la mesa, y en segundo lugar, hay un trascender en todas partes donde la categoría de utopía resplandece. Esta, si bien es criticada cuando consiste en un *wishful thinking* y en tontadas, sin embargo, representa, como tal, la conciencia de la negación determinada que solo puede surgir en tanto que el "para qué" entra en escena. No se extenderá entonces como una colección de

mariposas de negaciones determinadas, de mariposas muertas, colocadas en un espacio detrás de un cristal y que cualquier primer ministro puede colgar en su confortable despacho. No, la negación determinada muerde la piel, obliga a estar a las duras y a las maduras. Se hace así visible una consecuencia del pensamiento de Schopenhauer: la generación escéptica y también el escepticismo como fenómeno, por así decir, primero y productivo. Continúa siendo válida, sin embargo, la expresión: Vean lo malo que es el mundo, tengan esperanza y muestren lo bueno que podría llegar a ser. Este es el sentido de una auténtica conciencia revolucionaria.

LAS PROBLEMÁTICAS REPERCUSIONES DE SCHOPENHAUER EN KLAGES, JUNG Y NIETZSCHE

El resto de repercusiones que ha tenido el pensamiento de Schopenhauer apuntan en una dirección completamente distinta y mucho más peligrosa. Hacia un ámbito en el que ya no hay ningún encuentro o contacto amistoso, y en el que, sin embargo, son muchos los que tiran de la misma cuerda. Esto resulta difícil, porque el enemigo parece que no puede hacer nada si, en virtud del empate y la dialéctica, tiene que bendecir en parte todo objeto importante de mala gana, allí donde los maldice. Me estoy refiriendo al murmullo irracional que emerge del vientre de la naturaleza de la sangre y la tierra, de lo arcaico, de la voluntad de vivir afirmada. Pero de una voluntad considerada como guerra y de una vida considerada, al tiempo, como matadero y prostíbulo. Me refiero, por ejemplo, a personajes o acciones que tienen su origen, sin olvidar a Schopenhauer, en Klages; me refiero al aire puro y sólidamente preñado de ciencia de C. G. Jung, y me refiero a la figura ambigua y grandiosa de Nietzsche, elevada parcialmente en un crepúsculo inolvidable. Todo ello sería impensable sin Schopenhauer.

No estoy aludiendo a la izquierda schopenhaueriana, que la hubo, por supuesto. Mientras que la izquierda hegeliana fue de Feuerbach hasta Marx, aquella hizo posible a Sigmund Freud. Es en la izquierda schopenhaueriana donde fue descubierta la líbido, la dictadura en nosotros del bajo vientre, es decir, de la voluntad de vivir en un sentido instintivo, donde fue descubierto el disfraz que esta voluntad ostenta en la falsa conciencia. Todo lo cual supone un contacto directo con Marx y lo detectivesco. Esto es Freud. Freud, que no quiere de ningún modo regresar a la oscuridad, no celebra la oscuridad ni organiza con ella sospechosas celebraciones que al final quedan totalmente libres de sospecha, en tanto

que se convierten sencillamente en horror puro. Freud, por el contrario, quiere ampliar la conciencia haciendo que lo inconsciente, lo sumergido, eso que nos inquieta instintivamente y que se hace reconocible en los sueños, se haga consciente y, con ello, dominable. Se hace dominable mediante el intelecto, mediante el saber y mediante el carácter que es convocado cuando finalmente sabe dónde tiene que situarse.

No me estoy refiriendo a esto, sino al cambio que traza la línea de la desgracia[3] y al que, precisamente en la celebración de los elemento irracionales, no le importa el que no niegue, sino que –se está con ello en el mismo espacio– debe ser afirmado del modo más vehemente contra el clarear, contra la luz, también contra la negación que todavía proyecta algo de luz. Debe desencadenarse el delirio, ¡esto es lo saludable! Tenemos pues una línea enemiga de la razón, evidentemente reaccionaria, que resultó extremadamente útil. Se ignora por completo qué fue primero, si fue Klages y lo que guarda relación con él, lo biocéntrico, aquello que debería desprender lo logocéntrico, lo que actuó por orden del fascismo incipiente, o si esa orden, por medio de Klages, de lo klagesiano, de lo biocéntrico, en suma, prendió aquí por primera vez y activó una infraestructura y una superestructura. Si el discurso nazi no hubiese sido posible de no haberse dado esta irracionalidad biocéntrica es, como ya dijimos, una cuestión sociológica acerca de la interacción recíproca. En todo caso, lo schopenhaueriano se encuentra aquí como ventriloquia contra la razón. Surge aquí un räuschling[4] –dicho al modo suizo– más añejo, llamado Ludwig Klages, con un libro, *El espíritu como antagonista del alma* . Él ya se había ocupado largo tiempo de esta variedad, pero el verdadero orden de mando no fue posible hasta el surgimiento del fascismo.

A esta línea pertenece en todo caso –sin duda habrá probablemente aquí algunos que lo lamenten, y también a mí me resulta doloroso verme en esta sociedad, pero él mismo pertenecía a ella– el alumno y amigo de Freud en Zurich, C. G. Jung, quien criticaba la psicología freudiana por su clara relación con todo lo analítico judío y desmoralizador presente en Freud. “Intelectuales de apariencia judía-furiosa; un verdadero alemán nunca podrá ser un intelectual”, era una sentencia grabada a fuego que complacía a los nazis. Algo semejante hizo a Jung romper con su veneradísimo maestro, sin el cual él mismo no hubiera sido posible. En lugar del carácter aclarador del inconsciente este consiste aquí precisamente, por el contrario, en la enfermedad que nosotros las bestias intelectuales tenemos y en la literatura de asfalto. Estos individuos enfermos deben ser violentamente desterrados al inconsciente colectivo hace 500.000 años, a

“la sangre y la tierra”[5] de tipo psicológico, al tiempo donde el relato primigenio estaba en vigor, allí donde se encontraban la pulsión y el mundo primigenios y la selva virgen, donde murmuraba y susurraba y reinaba el diluvio y los arquetipos de las fantasías neandertales puras, las fantasías salvajes de la edad de piedra estaban presentes. Deben ser devueltos al inconsciente colectivo para encontrar una curación, para que ya no sea necesario expresarlo en aullidos, sino en nuestro lenguaje sin pérdida. Sangre y tierra, por tanto, en el lenguaje propagandístico de Goebbels. Esta es la afinidad por la que el “yo” jungiano deja a la persona a un lado e indica una dirección que ya no está limitada únicamente por la persona. Esto, una vez que se acepta que la voluntad y la pulsión aparecen en el mundo en un sentido completamente schopenahueriano. La voluntad, evidentemente, no está presente aquí en un sentido moral kantiano o beethoveniano, sino como un furioso estallido de la criatura dionisiaca que pronto se convierte en sangrienta. El carnaval en el que vivía Klages en Munich se transformó muy pronto en un carnaval sangriento.

Acabo de mencionar a Dionisio. Nietzsche, en su escrito *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, opuso lo dionisiaco a lo apolíneo. Un gran descubrimiento, un gran descubrimiento puramente filológico-histórico que no hubiera sido posible sin Bachofen, sin el matriarcado. Sin embargo, en el escrito de Nietzsche, gracias a una consideración de la Antigüedad pasada por Wagner, Dionisio es reconocido como una criatura salvaje y furiosa, lo que introduce una diferencia. Estos serían los costes del nacimiento para que, al fin, se reconociera en la Antigüedad el contrario de “la noble ingenuidad y la grandeza sosegada”: ¡Cómo debió sufrir aquel pueblo para necesitar ser tan hermoso! O: ¡Cómo debió decaer la embriaguez para que fuera necesario celebrar a Apolo! La formulación invertida de la cuestión que Nietzsche plantea aquí había sido encerrada bajo llave en el Clasicismo. En esto consiste, pues, Dionisio.

Pero no se queda en este Dionisios, sino que se introduce en lo klagesiano. Escuchamos a Klages –un importante grafólogo, y también un sutil psicólogo en cierto modo, pero un auténtico nazi– la siguiente frase con el profundo sentimiento y la gran hinchazón que pertenece a esta esfera: “Aquel que se apropie del *espíritu* quedará desencantado sin remedio; y es destruido junto con él cuando tiene un secreto relativo a la esencia. La apropiación espiritual es un sacrilegio en vida, y el sacrílego recibe por ello el revés vengativo de la propia vida”[6]. Sí, esto es un disparate, pero un disparate que arde con los vapores etílicos y hace saltar chispas. Una orgía, un Dionisio de medio pelo. Se desprestigió a Dionisio

hasta hacerlo papilla, y así resultó muy fácil venderlo. Se afirmó de modo orgiástico –de nuevo en palabras de Klages– "el espléndido animal humano, la zona que da a luz los mitos sagrados, aquella que frente a la mirada del no consagrado representa mitos de escalofriante espesura".

Se encuentra, por tanto, en esta línea. Y en esta línea se encuentra también la siguiente afirmación que contiene un Dionisio *sui generis*, es decir, una voluntad de vivir que es afirmada pero que no tiene nada que decir, con una voluntad de vivir que encuentra en C. G. Jung su Auschwitz como un jubileo, mientras la pitonisa de Delfos es alzada en contra de Freud, con un inconsciente que guarda relación con una voluntad y un mundo primigenios: "El resultado de dicha relación es un sitiamiento del alma en el que el Yo ya no constituye el punto medio de la personalidad. El inconsciente colectivo surge más bien desde el pleistoceno de la humanidad y acoge todas las viejas imágenes instintivas del mundo." Se busca así un valor de salvación frente a la capa de polvo del racionalista siglo XIX, frente a los cinco mil años de civilización y su representación puramente racional y carente de imágenes instintivas. *Regressio*, retroceso lo denomina Jung, en relación a los arquetipos de la fantasía.

He aquí una verdadera herencia del Romanticismo que ha caído en manos equivocadas. Estos son categorías de la fantasía que solo viven en la comparación: "toda altura es solitaria", "las aguas tranquilas son profundas" o la danza de los bienaventurados sobre los prados de asfódelos. Todo esto son arquetipos de la fantasía, imágenes antiquísimas pero que resultan inmediatamente comprensibles y que, por lo demás, también están funcionando en cualquier propaganda que se precie. Esto no se opone a la ratio, sino que amplía su reino tanto como se desee. Así, la ratio de las categorías contiene más fantasía, una fantasía más precisa, cuando sirve para algo. Pero estas no son antiquísimas, o no son únicamente antiquísimas, sino que o bien se han formado adecuadamente en la historia misma de la conciencia o bien han cambiado de función. De este modo, el éxodo de Egipto a Canaán es un auténtico arquetipo que está determinado históricamente y que fue motivado por un acontecimiento que tuvo lugar 1.400 años antes del nacimiento de Cristo. La danza de los bienaventurados en los prados de asfódelos es, asimismo, un verdadero arquetipo. En 1789 se formó, sin embargo, sobre este un nuevo arquetipo que no procede de la selva virgen o del pleistoceno, sino que puede localizarse en el año 1789: la danza sobre las ruinas de la bastilla es un auténtico arquetipo antes inexistente. Los arquetipos, que ya se encuentran en San Agustín, son imágenes originarias platónicas que han sido ampliadas mediante las categorías de la fantasía. Estas existen también en

la historia. Están presentes precisamente en la historia y han adquirido una forma nueva en las alturas de la conciencia. En este caso no como regresiones, sino como símbolos de un emerger, como en la danza sobre las ruinas de la bastilla. El cuadro de Delacroix “La libertad guiando al pueblo” es un verdadero ejemplo de arquetipo que no hubiera sido posible sin la revolución de julio de 1830.

La fuente originaria de todo esto es el Dionisio nietzscheano que representa el mundo opuesto a Apolo, la embriaguez germana, el puro instinto señalado por Nietzsche con una mirada muy altanera arrojada *Más allá del bien y del mal* sobre las bestias del Renacimiento, contra la decadencia, el empequeñecimiento y la domesticación del ser humano. Pero en ello reside también el surgimiento de una peste alemana, demasiado alemana, y el odio contra el estigma de la cruz. Hay precisamente en el Nietzsche menos teutónico y más francés una inclinación hacia la acidez y, ante todo, hacia la ligereza. Al igual que en Kant, hacia una ligereza romántica, hacia el aire del mediterráneo. Un aire que no es el renacentista de las bestias de ciudad de Florencia y Roma, sino el aire de Carmen, de una Antigüedad alegre, luminosa, de una Antigüedad etérea. Francia, la ratio incluso, Heine y Offenbach, ¡esto es como Nietzsche! No podemos estar seguros de que imaginara a Hitler como la “bestia rubia”, pero, desde luego, el rubio u oscurecido enano alemán[7] no está presente en Nietzsche. Hay en cambio en este autor un rechazo al imperio de Biscmarck, una rebelión contra la danza macabra de la carne congelada reaccionaria y de la Restauración que celebraba en 1871 su alegre resurrección con viejas categorías ruidosamente sueltas, como “Imperio”, “canciller del imperio” y otras semejantes. Todas ellas procedían de la edad media y no, desde luego, de la Revolución Francesa. Nada tienen que ver con ella. A pesar de esto, Dionisio está presente en todo lo que podría conducir al Tercer Reich, pero también en el recuerdo del nacimiento de la tragedia en el que todos los héroes trágicos del drama de la Antigüedad son tanto máscaras de Dionisio como de Prometeo. Se ha puesto en marcha aquello que impulsa, lo que hace saltar las cadenas, lo que se subleva, lo secesionista (con lo que estaríamos en el *jugendstil* tardoburgués), la “exhortación a morir con júbilo” y, más que nada, la “exhortación a vivir con alegría” y librarse del olor a podrido. Como dice Nietzsche, esto debe acontecer en el puente hacia el futuro: “Allí quiero ir y confío en mí para seguir y en mi manejo, abierta está la mar, mi barco genovés me impulsa hacia lo azul”[8]. El barco le impulsa hacia lo azul y con ello no solo hacia un futuro lejano, sino hacia el interior de la claridad. Todo esto está también implicado en ello.

Se hizo así visible la transición de lo dionisiaco al modo de la Antigüedad a lo prometeico como el otro momento dialéctico. Una transición que fue denominada por Bergson (que no sería posible sin Schopenhauer y sin Niezsche) *élan vital* . Con ello se desarrolló también un cierto tipo de cosmología –cosmología francesa y secesionista, una filosofía *jugendstil* francesa y secesionista– desde el punto de vista biocéntrico hasta la diferencia del punto de vista logocéntrico liberal, ya que esta era una filosofía del fundirse, como todo el *jugendstil* . El *jugendstil* es de origen francés y no alemán. Todo esto se asienta sobre el terreno dionisiaco, sobre el terreno que fue bautizado como el imperio del *élan vital* .

Como verán, en esta revuelta conceptual tardoburguesa, en esta inversión de los conceptos, tenemos transiciones dialécticas en tanto que se pasa de lo dionisiaco a lo prometeico. Y, en tanto que la voluntad de vivir se divierte, no desemboca necesariamente en la noche de Auschwitz, sino que se convierte en *sezessio*, en una fuga del olor a podrido. No guarda relación alguna con una transición de la humanidad hacia la bestialidad, es la transición hacia un nuevo ser humano (también hacia un antiguo ser humano) que es invocado con el tirso de las ménades y las serpientes que estas portan. El culto a Dionisio resulta estar estrechamente emparentado con Prometeo, que robó la luz en tanto que él mismo implica un culto a la serpiente. No en relación a los tenebrosos y animalescos mitos primigenios de alumbramiento, sino con un rebelarse, un clarear, una naturaleza de serpiente tal como, en una conexión mítica totalmente distinta, se muestra en el paraíso con la expresión *eritis sicut deus* . Es decir, surge ahora de pronto la luz de lo dionisiaco, emerge de lo de lo mítico un elemento portador de luz. Este no permanece, por tanto, en la aturdida embriaguez, sino que se transforma en algo semejante a lo que los místicos denominaron el gracioso Lucifer –Lucifer es llamado el portador de la luz– incluso como un prometeico comprendido y comprensible de un modo completamente distinto: un *veni creator spiritus* que alumbra este camino, que prende esta noche ardiente.

Todo esto ronda en la cabeza de estos místicos, de estos rebeldes en secreto. Por una parte, representa su caída más temible y, por otra, aquello que se llama secesión, partida y, por tanto, éxodo y mito de la serpiente, brillo, alegría y liviandad. Todo esto representa una humanidad nueva y más ligera, no una humanidad más allá del bien y del mal, sino aquella que la juventud, desde Nietzsche, ha escuchado y a la que se ha referido siempre.

Notas al pie

[1] Goethe..., citado por Schopen en “Lecciones sobre la metafísica de lo bello”. N. de la T.

[2] Ante la dificultad de encontrar un término en castellano capaz de dar cuenta del significado alemán de este término clásico de la tradición dialéctica, traducimos a partir de aquí el término alemán *Aufhebung* y el verbo *aufheben* (superar, asumir) por “superación” y “superar”. N. de la T.

[3] Bloch distingue una “Unheilslinie” que iría de Schopenhauer a Hitler, pasando por Nietzsche, y una “Heilslinie” de Hegel a Feurbach, pasando por Marx. N. de la T.

[4] Variedad de uva utilizada para la fabricación de vino cultivada en Suiza. N. de la T.

[5] La expresión “Sangre y tierra” (“Blut und Boden”) forma parte de la ideología nacionalsocialista alemana en su alusión a la pureza de raza basada en la sangre y la pertenencia patriótica. N. de la T.

[6] Subrayado de Bloch. N. de la Ed.

[7] Bloch se refiere despectivamente con el término “ *Schrumpfgermanen* ” (enano alemán) al ministro de propaganda nazi Jospeh Gobbels. N. de la T.

[8] Fragmento de *Canciones del príncipe. Poemas en torno al gay saber* . Existe traducción al castellano (Madrid: Endymion, 1998). N. de la T.

II

Sobre el concepto de utopía

1. TOPOS UTOPÍA

Nos ocuparemos a continuación del lugar de la utopía y de lo utópico, es decir, de la determinación del lugar, de la averiguación y localización de aquello que se designa con la categoría de lo utópico. Un nuevo tema en el que se plantea la pregunta por el lugar, aparentemente relacionada con la pregunta por el espacio (que es, sin embargo, totalmente distinto del uso de la palabra topos en Platón: *topos ouranios*, lugar celestial en el que vive la idea). Por tanto, una categoría espacial por excelencia. Veremos hasta dónde es correcto lo utópico como determinación del topos y qué significa un topos vacío, que también los hay; topos que, sin embargo, están disponibles para el saber utópico y, con mayor razón, para la conciencia utópica.

Comenzaremos con la sencilla constatación de que no soñamos únicamente durante la noche. Soñamos –por suerte o por desgracia, depende– también durante el día. El día de todos los seres humanos está también transido de sueños, esto es, de sueños diurnos que se diferencian considerablemente de los sueños nocturnos. Y una extraña prohibición ha dispuesto –por así decir– que la conciencia y localización de los sueños diurnos hayan sido menos analizadas que las del sueño nocturno. De hecho, es incluso frecuente que cuando se habla de sueños diurnos se les califique de meros pasos previos para el sueño nocturno; no acontece en ellos cosa distinta de lo que ocurre también cuando se sueña por la noche, esto es, la satisfacción de los deseos en sentido psicoanalítico. Esto contiene también algo verdadero: la satisfacción natural del deseo. Los sueños diurnos son tan numerosos y tan diversos, y el contenido es tan extraordinariamente colorido, de los más insignificantes y vulgares hasta

los más elevados, que no necesito dar muchos ejemplos: incluso cuando un pequeño y ajetreado pobre diablo da un breve paseo tras las cargas y fatigas del día, ¡todo lo que se le puede pasar por la cabeza! Si podría heredar el negocio; si ya no estuviese el jefe; si estuviera muerto; si lo asesinara; si pudiera envenenar a su mujer... Sueños diurnos todos ellos. Podríamos decir que son inofensivos –el auténtico lugar de los pecados–, no hay nadie en ellos y tampoco se hace nada. “Los buenos se diferencian de los malos”, decía Platón, “en que los buenos tan solo sueñan con el crimen, mientras que los malos lo cometen”.

¡Pero de qué modo tan infame se cumplieron los sueños diurnos con los nazis durante la Noche de los cristales rotos y en otras manifestaciones! Todo esto había sido ya soñado antes: hasta en las más altas creaciones del mundo superior del soñar despierto en el arte o la religión.

El sueño diurno está ligeramente emparentado con el sueño nocturno porque también en él tiene lugar el cumplimiento de los deseos, pero a diferencia de los sueños nocturnos, la particularidad del sueño diurno reside en que el ego se mantiene. El yo permanece disponible, no censura, permite dar rienda suelta a sus creaciones. No hay apenas ninguna interrupción moral, a diferencia de lo que sucede en los sueños. No ha ningún revestimiento, no hay ninguna simbolización, no se origina ninguna imagen extraña de la que deba extraerse con esfuerzo, mediante la interpretación de los sueños, lo que quería decirse con ella, sino que lo que el ser humano desea es dicho, pensado e imaginado de modo claro. Además, a diferencia del sueño nocturno, que es casi adimensional en el tiempo, se adelanta al futuro, o así lo parece, y hay un viaje hasta el final. Algo se lleva a cabo sin ningún tipo de inhibición. Los costes de producción del que hace castillos en el aire no son demasiado altos, y el material de construcción, la madera necesaria para ello, se encuentra fácilmente por todas partes. Y aún más es el sueño diurno, cuando hace su aparición políticamente, un supramundo distinto. Evidentemente es también el lugar del *wishful thinking* del tipo más bajo y del utopizar abstracto que, con razón, ha desacreditado a la palabra utópica; un vano imaginarse de posibilidades vanas y casi siempre referido de modo egoísta a mí y mi provecho, sin pensar en los otros.

Por supuesto, esto tiene su lugar. Cómo si no podría florecer y asentarse, tomar cuerpo. Existe un topos del contenido del acto y un topos del objeto del acto. En contenido del acto, referido en este caso de modo introvertido, el objeto del acto, extrovertido por definición, pero ambos lugares están emparentados.

El topos interior

El topos interior es aquel en el que habitan los deseos, las aspiraciones y las representaciones que el deseo da forma y conduce. Este es un particular estar dirigido, no el común estar dirigido fenomenológico a algo, el referirse/opinar de algo –esto lo tienen todas las acciones–, sino un típico estar dirigido hacia delante, y ciertamente con un contenido agradable al sujeto.

En este punto se muestran ahora dos tipos de futuro, el *auténtico* y el *inauténtico* . Ambos son futuro, también lo es el futuro inauténtico. Este se diferencia del auténtico en que solo mi estar situado, mi haber llegado al lugar, al radiante lugar que deseo o imagino por anticipado, es futuro; pero el lugar mismo está allí. “Allí donde no estás, reside la felicidad”, reza un *lied* de Schubert. Vive disponible en un lugar donde yo no estoy. Cuando yo llegue, será naturalmente en el futuro, si es que guarda relación con el futuro, con la categoría de futuro. En sí, sin embargo, no hay en la cosa misma nada nuevo. Nuevo e inesperado es solo el recorrido emprendido por mí. Es, por tanto, un recorrido onírico, un viaje onírico hacia Pompeya. ¡Pompeya existe, pero yo no estoy allí! Se trata de un futuro inauténtico del tipo más vulgar. El que hoy por la noche nos acostaremos en la cama es un futuro inauténtico. Probablemente sucederá, pero la cama está allí y este futuro se ha repetido durante mucho tiempo en el pasado. Es un futuro inauténtico, a pesar de que –también en el lenguaje– se expresa en forma de futuro, a pesar de que uno pueda alegrarse: no es especialmente abundante en sueños. Utopías semejantes a que me acostaré esta noche en la cama no solo no están muy desarrolladas porque el objeto sea muy trivial, sino porque está constituida de tal modo y son tan poco novedosas que apenas puede hablarse de un recorrido o un viaje hacia ellas.

Por el contrario, los países extranjeros, el destino de los extraños, los grandes destinos, los destinos envidiados, todo aquello que se quiere poseer –convertirse en una diva del cine–, es algo diferente, aun cuando con ellos probablemente no se aporte al mundo nada nuevo o explosivo. El lugar está dado, el recorrido hasta allí está fijado, el restaurante está en la acera derecha de la calle, para ir tengo que hacer esto y esto; *per aspera ad astra*, me salto las asperezas del camino. Saltar, un saltar gratuito, en gran medida. Sin embargo, también aquí se produce el requerimiento para un hacer posterior, de modo que los castillos en el aire de hoy para algunos hombres se han convertido en los palacios reales del mañana. En ello reside la capacidad de escindir: sin ello, muchas de nuestras acciones no se llevarían a cabo.

Otra modalidad del topos, esto es, del futuro auténtico, se da cuando lo que se desea, lo que se ambiciona, todavía no está dado. No solo mi recorrido hasta ello no está completo, ni siquiera ha comenzado, sino que ello mismo no está completo, tal vez ni siquiera ha comenzado. Este es, pues, el futuro auténtico. Allí reside un verdadero todavía-no-ser, una novedad que ningún hombre ha visto todavía, ni tampoco ha podido oírlo ni experimentarlo con sus sentidos: la prueba más fehaciente de su novedad es que todavía no se ha originado a pesar que pueda existir en estado de latencia. Y aparece psíquicamente como aquel lugar en el que estos actos ocurren, el lugar del todavía-no-consciente. Lo todavía-no-consciente es la representación mental de lo todavía-no-llegado-a-ser en el mundo exterior e independiente del ser humano. Representa lo mental. El todavía-no no es el no, ni la nada, ni el todo: tiene el muy extraño y misterioso grado de realidad del todavía-no-ser. Algo que, sin embargo, es algo totalmente distinto del no-ser; lo que se tiene y lo que no se tiene, un estado dialéctico –insinuado en el Eros platónico–, tener y no tener al mismo tiempo. Eros es el hijo de Poros y Penia, de la riqueza y de la pobreza. Ha heredado los rasgos de ambos, de su madre, la pobreza, y de su padre, la riqueza. Es decir, tener y no- tener al mismo tiempo; en este concepto de Eros platónico lo todavía-no está al alcance de la mano. Pero ha sido obstruido – desde Platón hasta Hegel– mediante lo completamente existente, mediante el futuro inauténtico que el ser representa; tan solo los seres humanos no están todavía allí. En sí está acabado, tan solo nosotros estamos en camino, en peregrinación, tal vez, hacia allí; pero permanece allí. De modo que el topos inauténtico del futuro se mezcla con este auténtico topos del futuro en la forma de la anamnesis, la rememoración, en la que todo el saber –como se expresa en el diálogo del Menón– es la rememoración de las ideas eternas previas al nacimiento, es decir, una regresión, *totale regresio* .

Este todavía-no-consciente es otra clase de inconsciente. Pertenece también al cierre singular que este todavía-no-consciente o el estado que con él se designa es experimentado incesantemente por todo ser humano, pero todavía no ha sido registrado nunca. Tiene que pasar bastante tiempo hasta que lo que residía en el estrato más profundo de lo inconsciente, lo que una vez se supo y ahora está olvidado, sea desplazado desde esta existencia subterránea hasta ser descubierto por la conciencia. Leibniz fue el primero en descubrirlo en el curioso rodeo del diferencial, el cálculo diferencial, en la variación psicológica: la *petites perceptions*, las infinitas pequeñas percepciones en el final, a partir de las que se construye la percepción como suma de fenómenos. Puedo escuchar el ruido de las olas

o el murmullo de la multitud, pero no puedo escuchar las partículas de agua aisladas que crepitan unas sobre otras, o las voces individuales. Si bien es cierto, dice Leibniz, que debo oírlas, pues de otro modo no podría escuchar la suma de todas ellas. En el inconsciente –Leibniz todavía no usaba esta expresión, aunque ya tenía la expresión *sub limine*, bajo el umbral de la conciencia– tengo *petites perceptions* . Este fue el comienzo que llevó al descubrimiento de lo ya-no-consciente, que es completamente diferente de lo todavía-no-consciente.

Con lo uno se oscurece la conciencia, con lo otro se ilumina, es un amanecer, un movimiento hacia delante. Existen razones *sociales* por descubrir para que este cierre no haya sido nunca psicológica o filosóficamente anotado de modo adecuado, a pesar de que es un acto potencial que se adelanta, a pesar de que resultan evidentes las apariciones o las regiones ricas en oxígeno en las que lo todavía-no-consciente prende e ilumina. Existen tres de regiones que poseen un futuro auténtico: la juventud, el cambio de era y la productividad.

La *juventud* se puede definir como un estado repleto de lo todavía-no-consciente: Tener y no-tener al mismo tiempo, los sueños acerca de lo que se quiere llegar a ser, las ensoñaciones de la muchacha, tal como me las imagino, del adolescente, tal como le imagino, de grandes hazañas, obras que llevaré a cabo: si bien todavía no sé exactamente qué y cómo.

Lo mismo ocurre en lo que se denominan tiempos jóvenes, esto es, en las épocas de *cambio de era*, en las que una antigua sociedad desaparece y da paso a una nueva, en las que algo se está gestando, en las que algo está preñado –esto es, la Antigüedad tardía– y posee contenidos completamente distintos –Renacimiento, Ilustración, *Sturm und Drang* –, además de nuestro tiempo. Algo acontece, algo emerge; para unos está vinculado al espanto, para otros a la luz, esto da prácticamente igual. Esto es una acción en sí misma. El ente sólido, tranquilizador, consciente, conocido y digno de confianza, es puesto en duda: otro distinto empuja en dirección contraria. Reside en el regazo del tiempo, se conforma algo, es decir, el estado que hace que todos se impacienten y que está emparentado con el gran cambio de era. Puede ser también el miedo de que comience el Juicio Final en el año 1000, o el que se produjo en 1525, durante la Guerra de los Campesinos. No tienen por qué ser necesariamente contenidos positivos, pueden ser contenidos terribles, pero algo se está gestando. La naturaleza de la cosa y la correspondiente naturaleza humana son generalmente los contenidos positivos, especialmente cuando son enarbolados por una clase en ascenso, como lo fueron en el Renacimiento y en el s. XVIII por la creciente burguesía.

Después está el estado de la *productividad* : una obra está por nacer, debe salir a la luz, requiere un tiempo de incubación: primero tiene que prender, después tiene que ser incubado, y después ha de tener lugar la ejecución, la realización. Todo esto es un estado del todavía-no que, en cualquier caso, es un ente.

Estas son, por tanto, las tres regiones ricas en oxígeno en las que se encuentra el porcentaje más alto de lo todavía-no-consciente: la juventud, el cambio de era y la productividad. Este es el extraño topos del que en este punto no quería dar más que ejemplos; de los actos y contenidos, todavía no de los objetos. Este topos posee incluso una cierta neutralidad frente a los objetos (negativa o positiva). Permanece unificado mediante el futuro, mediante el futuro de la novedad, por orden de la novedad.

También lo nuevo, la novedad, fue descubierta muy tarde. Los romanos tenían una forma verbal para el futuro, por supuesto: *sum*, *eram*, *ero* –yo soy, yo era, yo seré–; pero cuando Marco Terrencio Varó, un contemporáneo de Cicerón, editó la primera o una de las primeras gramáticas olvidó incluir en la primera edición –si puede decirse así– el tiempo futuro. También el futuro simple hizo su aparición muy tardíamente en la conciencia del ser humano, a pesar de estar presente en las profecías egipcia o persa –en Zaratustra–, y a pesar de la Biblia, en la que continuamente se menciona el futuro. Sin embargo, la conciencia de aquello *que* es, o *que* determina, está perfectamente determinado –solo para nosotros no lo está–, es difícil de obtener, e hizo muy tarde su aparición.

El topos exterior

Quisiera pasar ahora a lo que llamaremos el topos exterior. Es decir, al lugar de los objetos, de la función anticipadora, de las funciones utópicas, de la anticipación, del imaginar aquello que todavía no es pero que es deseado o –en un mayor grado de actividad– ambicionado, querido o –en un grado teorético más elevado– lo puede ser objeto de un postulado: un deber ser, una imagen canónica moral, religiosa, estética. Un canon, sin embargo, cuyos efectos residen en el futuro, a pesar de que nosotros podemos ver ya los contornos que, sin embargo, no tienen aún contenido.

También tenemos que referirnos al contorno, el *ante rem* que tiene aquí su lugar en otra forma: como el espacio que está más lleno que nunca de peligros. Porque lo que se desea interiormente como contenido de los actos e intenciones no es perjudicial, siempre que no llegue a realizarse. El

refrán “el que espera desespera” puede sonar ridículo. Pero si se exterioriza, si llega a realizarse, en ese caso el espanto y el infierno pueden hacer su aparición; y las mejores intenciones pueden, o bien fracasar debido a una conexión fallida con el mundo exterior y las posibilidades reales, o bien –todavía peor– pueden convertirse en su contrario mediante un cumplimiento aparente. En este lugar abundan los peligros de la realización que guardan estrecha relación con las indistinciones y el carácter inconexo de la anticipación, es decir, con el utopizar abstracto que no posee conexión alguna con el curso de la historia o del mundo. Esta conexión fallida, esta bendición histórica fallida, la bendición del vencimiento –que está presente en el tiempo– es sustituida por la violencia. La corriente es forzada mediante látigos a remontar el curso del río, o sencillamente es enormemente acelerada en su misma dirección, de modo que el ser humano y su dicha dejan de ir de la mano y se pierden en la corriente: irrumpen entonces el horror y el infierno. Cuando la conexión con la actualidad, con la tendencia y con la latencia, con aquello que está preñado del todavía-no-llegado a ser y tiene su itinerario; si esa conexión falta o no es suficientemente examinada, surgen grandes peligros. Naturalmente, las utopías más disparatadas nunca estuvieron totalmente indeterminadas históricamente. En este ámbito no hay, por supuesto, una libertad sin determinación, sin determinación social. Por el contrario, esta determinación existe también en la serie de las utopías, de entre las que las utopías sociales son las más conocidas (no son las únicas, como veremos). Pero las utopías sociales son, por así decir, la casa matriz del utopizar, desde Platón, Tomás Moro, Campanella, Fourier o Saint-Simon. Si se contemplan, estas utopías son muy diferentes entre sí, y difieren tanto porque atendieron a su cometido social.

Así, en las utopías de la Antigüedad el trabajo apenas representaba papel alguno, porque trabajar era considerado vergonzoso. A diferencia de las auténticas utopías que conocemos desde Tomás Moro, de donde procede su nombre –utopías, un término que se traduce en ocasiones con demasiada libertad–, en gran medida se trata de utopías de consumo en las que apenas se tienen en cuenta los engranajes del proceso de producción económico. Todas ellas se diferencian grandemente entre sí por su cometido; así, por ejemplo, las de Tomás Moro y Campanella. Tomás Moro escribe en 1517, Campanella un siglo después; Tomás Moró vivió en Inglaterra, Campanella en el Sur de Italia durante los comienzos de la hispanización de Italia. Tomás Moro busca en sus utopías la *libertad* : ¿cómo puede y debe ser pensada una sociedad mejor para que los hombres sean tan *libres* como sea posible, sin que exista, por otra parte, prohibición

alguna, sin que haya ningún impedimento, ninguna desdicha? Es decir, se imagina una democracia republicana perfecta en una isla lejana.

En España, cien años después, Campanella imagina igualmente una isla lejana, pero de distinto tipo: ¿cómo puede encontrarse un orden en el mundo, empezando por el mundo hispánico? No un orden en el que los hombres sean libres, sino en el que tengan tan poca libertad como sea posible y en el que, sin embargo, todo esté en su sitio gracias al orden.

En lugar de la utopía liberal-federativa de Tomás Moro, surge aquí, por tanto, una utopía autoritaria y centralista con un *sol metaphysicus* en la cúspide como gobernador del gran Sol, del sol metafísico, un tipo de papismo militarista extremo en el que no existe ya ningún tipo de libertad. Es significativo que esta utopía esté determinada por la Astrología, mediante la posición de las estrellas en lo alto –¡el gobierno tiene lugar de arriba abajo!–, de modo que los astrólogos, los cuales son todos sacerdotes, determinan incluso cuáles son las horas más adecuadas para el coito. Surge aquí la utopía extrema del orden; evidentemente, por encargo social, el encargo del por aquel entonces oscuro Felipe II. Pertenecen al pasado, pero el aire del mundo de Don Carlos, del mundo de Felipe II sigue estando presente. El otro contexto es la incipiente Inglaterra liberal que en el comienzo de la época isabelina acumulaba activamente sus éxitos coloniales. También el destino personal de estos dos grandes utopistas es diferente en lo que a lo que a su cometido social se refiere. Tomás Moro es el primer gran utopista de la Edad Moderna, al tiempo que un santo de la Iglesia Católica martirizado por orden de Enrique VIII. Campanella, el gran ideólogo del dominio mundial español –su libro aparece en 1618, poco antes de la Guerra de los Treinta Años–, sufrió 27 años de presidio español en Nápoles. Después fue liberado y marchó a Francia, donde entró al servicio de Luis XIII. Luis XIV será el rey que lleve a cabo su plan de orden: el *sol metaphysicus* . De allí que Luis recibiese el nombre de *le roi soleil*, el Rey Sol.

Sirvan estos ejemplos como prueba de que sin un itinerario social tampoco pueden ponerse en marcha las utopías, y de que su conexión con el entorno nunca estuvo por completo ausente. A pesar de ello, es en el marxismo donde por primera vez se intenta tener un conocimiento de lo posible objetivo-real de la utopía abstracta. Algo que, como hemos visto, no está todavía suficientemente estudiado, ya que continuó de un modo totalmente distinto a como estaba previsto en el programa utópico concreto.

Pues bien, más cerca del topos exterior, existen dos diferencias características: del cometido social se distinguen las utopías de la libertad

y las del orden. Una característica que tendrá su continuación en el siglo XIX: Fourier representa la utopía de la libertad, Saint-Simon la utopía de la coerción, del orden desde arriba.

La otra diferencia es la distinción entre la utopía geográfica y la temporal. Las utopías, desde la Antigüedad hasta el siglo XIX –y también las utopías de Tomás Moro y Campanella–, desplazan su país ideal a un inauténtico futuro fuera del tiempo. Esto a pesar de que hay ciertamente un gran paralelo religioso con el fin de los tiempos, las formas chiliásticas y escatológicas. La última gran aparición que influyó sobre las utopías fue Joachim di Fiore, al que todavía no hemos llegado.

Futuro inauténtico quiere decir: solo el *trayecto* es futuro, el lugar está dado; es una lejana isla feliz. Para Evémero, Teopompo, para los utopistas griegos era una isla en el Ecuador; para Platón es una Esparta idealizada, no tan lejos, pero también más dependiente del espacio que con el tiempo. Para los utopistas del período helenístico, Evémero y Jambulo, sobre todo, quien fue el primero en utilizar el término "isla del sol", se trata de una verdadera isla de naturaleza exuberante donde todo florece por sí solo y donde, por tanto, el proceso de trabajo no necesita ser utopizado. El cuento de hadas sobre el país de Jauja ofrece la versión popular de estas utopías: el lugar donde los cerdos circulan ya con cuchillo y tenedor a la espaldas, por los arroyos fluye malvasía y las montañas están hechas de queso. No es necesario aquí proceso de trabajo alguno. Esta –sin hacer de ello caricatura alguna– es la isla afortunada presente también en Tomás Moro y Campanella. Se debe llegar hasta allí: la toma de hábito, al menos esta, es por completo la de un viaje; y el arquetipo para la utopía isleña, que reside fuera de la prescripción social, es el paraíso terrenal.

La creencia en el paraíso se mantenía intacta, completamente intacta para Colón, uno de los grandes utopistas de la geografía. Todavía existe el paraíso terrenal, la Biblia no dice en ninguna parte que haya desaparecido. Únicamente se prohibió a los hombres la entrada. Y desde el paraíso terrenal fluyen cuatro torrentes. Una creencia que despierta gran interés en algunos de sus contemporáneos –los reyes españoles–, ya que estos ríos iban cargados de oro y piedras preciosas que brotaban en el resto de la tierra.

La infraestructura y la superestructura, los intereses económicos y lo místicos se dan aquí estrechamente unidos. Se busca El Dorado, la tierra áurea, y hacia ese paraíso terrenal marcha el gran *homo religiosus* Cristóbal Colón; y creyó haberlo encontrado en la desembocadura del Orinoco: con el embriagador aroma en el aire, con la belleza de las flores y los maravillosos cantos de los pájaros. Existían dudas, pero hasta la hora

de su muerte no creyó haber encontrado únicamente la ruta marina hacia las Indias Orientales, sino el paraíso terrenal, con la única diferencia de que ahora estaban situadas en el Oeste y no ya al Este. Hasta entonces había buscado en el Este, porque Dios creó "en el comienzo" el cielo y la tierra. La palabra "comienzo" significa tanto comienzo como salida-Oriente: el paraíso debía, por tanto, estar en el Oriente, en el mundo indio. Pero se sabía que la tierra era redonda, por lo que debían avanzar hacia el Oeste porque allí estaba también, según los mitos, el paraíso; es decir, la isla occidental en la que crecen las manzanas de Juno y reinan la alegría y el canto. Este es el arquetipo pseudorreligioso, sin duda mitológico, que, por así decir, ha iluminado esta isla y proporciona el espacio geográfico donde dicho topos podría ser encontrado.

Muy distinto es el aplazamiento en el tiempo. No se trata ya de una isla feliz ni consiste únicamente en un viaje utópico, sino que el contenido mismo todavía no ha aparecido. Todavía no ha llegado a ser, los tiempos todavía no están maduros, todavía no ha llegado el Kairos. Pero está escrito y permanece en espera: la comunidad de la luz se prepara –después de que la historia haya sido dramatizada en tres estados: creación, pecado original y resurrección de Cristo, y, sobre todo, después de que Cristo se haya hecho carne– como una juiciosa doncella que tiene aceite en la lámpara para recibir al señor a la llegada del reino celestial. Por tanto, no sin preparación, no únicamente recibiendo la gracia, sino en la libertad de la preparación del reino. Nosotros mismos nos dirigimos hacia allí, y él viene hacia nosotros desde el futuro, lo encontraremos. La utopía, el topos de este objeto utópico, se mueve hacia el futuro. La secularización del mismo, que por lo demás estaba predeterminada en el final de los tiempos, era el cambio histórico y también promotor de actividad. Se puede hacer, por tanto, algo para alcanzarlo. La historia recibe aquí una función; ella no es solo el revestimiento de un viaje a una isla feliz, sino la preparación o dignificación para el estado paradisiaco al final de los tiempos.

La predeterminación, por tanto, está presente en las utopías de Fourier, de Saint-Simon, de Weitling y continúa hasta los elementos utópicos del marxismo: marcado énfasis en el futuro y elevación de los contenidos del futuro posibles mediante la actividad humana.

Esta mezcla de actividad y preparación aparece en la primera utopía de este tipo, la *Civitas Dei* de San Agustín. Una auténtica utopía que ha cumplido también su función como utopía, es decir, la función de determinar la historia futura, no la de alcanzar o levantar aquí y ahora un Canaán. Se trata más bien de un experimento. La *Civitas Dei* era el libro preferido de Carlomagno y pedía que se lo leyeran siempre que tenía

tiempo libre. La línea que trazó San Agustín en la *Civitas Dei* en parte define la sociedad feudo-clerical medieval, si es que esta no puede considerarse como el cumplimiento de su programa. Consiste en una mezcla: la *civitas terrena* es la sociedad de los infieles, la *civitas Dei* es la de los elegidos que les acompañan. Hay aquí, provenientes de la juventud de San Agustín, marcadas influencias maniqueas, de Orzmuzd y Arriman, de luz y oscuridad. Según la metafísica de la voluntad de San Agustín, la sociedad de la luz sinergética.

Este es el arquetipo religioso, por tanto, que el tiempo repite hasta la saciedad para el logos, para el futuro, para decirlo con mayor precisión. Una esencia escatológica, por tanto, que proviene de la Biblia. San Juan Bautista exclamaba: "¡Haz penitencia, el reino de los cielos se acerca!" La espera del Mesías que es al mismo tiempo persa y judío antiguo. Esto continúa hasta Jesaías en el s. XIII, y hasta Joaquín de Fiori, en el que el impacto en la historia desde el lejano futuro era palpable y desencadenó la revolución de la Guerra de los Campesinos.

Existen, por tanto, tres períodos, no ya como los que indica San Agustín, sino según la partición de Orígenes. En la humanidad residen lo físico, lo psíquico y lo pneumático, hombres materiales, hombres de alma y hombres intelectuales, que difieren, a su vez, según el rango. Conforme a lo anterior, es posible una triple interpretación de las escrituras: la física (la literal), la alegórica y la mística. De modo análogo las escrituras mismas están compuestas de tres grandes partes, de las cuales la última todavía no ha tenido lugar: el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y el Evangelio *Aeternum*, que fue silenciado, el que también Jesús calló pero dio a entender siempre. La primera parte es la del Padre: el Antiguo Testamento, la del temor y la ley. La segunda es la del hijo: el Nuevo Testamento, la era del amor que ya tuvo lugar. Aquel que está en potencia y resulta inminente es el *tertium evangelium*, el *tertium regnum*, es decir, el Tercer Reich. Esta idea llega hasta Dostojewski, de aquí lo tomaron los nazis a través de Moeller van den Bruck. El Tercer Reich es la era de la iluminación del espíritu, de la superación del miedo y el amor, la era de lo espiritual. Esta profecía de di Fiori de Calabria repercutió profundamente en los husitas –las ideas de fundar el reino de Dios en Bohemia y de que el tiempo se acerca tienen espíritu joaquiniano–, ideologizó, mistificó y uniformó la Guerra de los Campesinos –Thomas Münzer leyó a Joaquín di Fiori en su juventud– y proporcionó también la ideología de la Revolución Francesa.

Una consecuencia de este tópico del futuro joaquiniano se encuentra de nuevo en torno al 1700 entre los *camisards* en los bosques de Ardenas,

donde fueron requeridos tres mariscales franceses para contener a los campesinos rebeldes que querían alcanzar el reino de Dios. Tan solo fue posible detenerlos acordonando la región de Ardenas y sometiéndolos mediante la hambruna. En los documentos disponibles del movimiento de los *camisards* se encuentran ciertamente aires de Joaquín di Fiori y, por supuesto, de la cruzada albigense, que sin Joaquín di Fiori difícilmente hubiera estado tan nutrida ideológicamente, así como de la Guerra de los Campesinos, la inglesa, la francesa, la italiana y la alemana.

Y si se mantuvo hasta el 1700, también pudo entonces haberse mantenido 89 años más en Francia: la Revolución Francesa no solo procede ideológicamente de la lectura de Montesquieu y Lamattrie, de los refinados señores en los salones parisinos, ni de Rousseau, que era plebeyo. Tuvo que haberse conservado en las provincias algo del espíritu utópico. Se encuentra aquí una fuente de la Revolución Francesa no investigada hasta la fecha, una fuente religiosa que no guarda relación con la Ilustración o, si lo hace, lo hace bajo una luz diferente a la de la Ilustración.

Esto en lo que se refiere al topos que se oculta en el futuro y a cuyo encuentro van los hombres. El chiliasmo y la escatología están aquí presentes, secularizados, por así decir, del mismo modo que fue secularizado el paraíso terrenal en la lejana isla feliz. El primero de estos lugares reside en el pasado, pero es situado en el futuro del viaje, y el otro, que reside en el futuro –también de modo material–, desciende hacia los hombres, ataviado como una novia, es la Jerusalén celestial revelada. Este no se considera, sin embargo, como algo ya dado y que sencillamente resulta inaccesible para nosotros, sino como en una acción recíproca. ¡No se le debe olvidar! “Jerusalén, que se seque mi diestra si me olvido de ti”, dice el salmo. Este olvido es al mismo tiempo un alimento para el arquetipo de la Jerusalén celestial: *necesita* del recuerdo y de la memoria del hombre.

Dije “secularizado” y no me gusta utilizar esta expresión. En primer lugar porque tiene su localización en 1803, en la secularización de los bienes de la Iglesia, y segundo porque tiene un matiz de denigración, de distensión, también de banalización. En este caso podría más bien usarse la expresión “dar la vuelta a la tortilla”, en lugar de secularización. No tiene que ser banalizado necesariamente. Thomas Münzer no banaliza de ningún modo la escatología.

La pregunta ahora es –al modo kantiano–, ¿cómo es posible un topos de este tipo? Y no únicamente en el entendimiento, sino –y esto ya no es kantiano– en el mundo. ¿De qué modo ha de ser creado el mundo para que

pueda ser pensado algo de este tipo, para que también la locura pueda tener un topos? Si el mundo estuviera concluido por completo, si nosotros estuviéramos completos, si todo estuviera terminado, nada podría darse. En ese caso se daría un *definitivum*, todo está determinado, todas las condiciones están dadas, y algo posible es ya algo real.

Tiene que haber aquí, por tanto, algo que no esté totalmente determinado, que no esté acabado. Los hombres no están terminados, y el mundo no está terminado; y aquello que se encuentra en el ser humano y en el mundo, y en lo que consiste el contenido de lo visto e imaginado por Dios, no ha salido a la luz. El tiempo está preñado. Existe, pues, una posibilidad objetiva; una posibilidad objetiva-real, incluso. La posibilidad es una categoría que la mayoría de los filósofos, por motivos semejantes a los que hacen que el todavía-no no haya sido descubierto, no han comprendido conceptualmente, y, desde Diodorus, ha sido negada por muchos de ellos. En esto trabajan todos los agentes de seguros. Hay cálculos de probabilidad que determinan las posibilidades. En los seguros el premio está determinado por la posibilidad. Todos los soldados conocen la categoría de peligro, la posibilidad pura: puedo morir y todo el mundo sabe lo que la palabra “poder” significa. No en el sentido de ser capaz, de *potentia*, sino de *potentialitas*, es decir, de posibilidad como mar que rodea lo real existente y es inmensamente mayor que el territorio de lo real existente. En esta posibilidad abierta, con todos los peligros del *wishful thinking* y del utopizar abstracto, está fundado el topos tanto del contenido del acto como del objeto del acto del todavía-no.

La posibilidad puede definirse como determinación parcial. Las condiciones tienen que estar dadas, si no, no es posible. Algunas condiciones deben darse, pero no bastan para hacer la entrada probable o inevitable. La posibilidad es en parte determinación: una realidad en la que estamos, en la que vivimos y en la que caben todos nuestros sueños, solo en ella encuentran su lugar y no mueren ahogados *ab ovo* .

La forma de la utopía social es demasiado estrecha. Esta es una limitación que he tratado de eliminar. Existen utopías técnicas, ciencia ficción. En Campanella la utopía técnica es el apéndice a la *civitas solis*, y la utopía de Francis Bacon es también, en definitiva, una utopía técnica. Hay utopías médicas y geográficas; ya hice aquí referencia a Colón: la razón que le impulsa a embarcarse es de carácter económico, pero el coraje y la idea no eran económicos. En la pintura y en la poesía existen paisajes deseados, paisajes de ensueño. La utopía onírica siempre insatisfecha se produce en un instante de total plenitud; pero no para permitirnos holgazanear, sino para experimentar el instante más sublime. Existe el

terreno totalmente utópico de la música que, conforme a la propiedad del sonido que no está localizado en ninguna parte, nadie sabe dónde acontece. Color, olor, sabor son propiedades adheridas al objeto, pero no el sonido. Si caminan por una calle y dan con una travesía por la que circula un tranvía y escuchan sonar el timbre, no podrán decir con absoluta certeza si el sonido proviene de la derecha o de la izquierda. Este estar en todas partes y en ninguna al mismo tiempo del sonido posibilita el peculiar estar en suspensión de la música que todo el mundo comprende inmediatamente y nadie puede decir lo que significa. Un núcleo utópico, al menos como en la utopía social, reside en la música.

La utopía posee, sin embargo, dos centros fundamentales: la religión y, dentro de esta, el problema del bien supremo, el problema aristotélico del *summum bonum*, del *summum supremum* . Mencioné anteriormente el paraíso y la escatología de la Jerusalén celestial como los dos arquetipos religiosos. En ellos reina el modo subjuntivo: la inquietud se aplaca, recibe un consuelo, existe una esperanza fundada que llega incluso tal vez a tomar la forma estática de la confianza. Este es, en todo caso, la más alta manifestación de la conciencia utópica, del Eros platónico, de la *hormae*, del anhelo de la materia hacia Dios, como dice Aristóteles. Si bien los contenidos de las distintas religiones pueden ser muy diferentes (van desde Huitzilopochtli hasta el dios del Nuevo Testamento), esta es, en todo caso, la expresión más marcada en todas la religiones. Son dioses, y los dioses son efímeros. Los primeros cristianos fueron calificados de *atheoi* : lo eran desde el punto de vista de Zeus, de Júpiter o incluso de Baal o Huitzilopochtli.

Sin embargo, el espacio en el que fue hipostasiado – quedémonos de momento con los dioses paganos–, no es tan conocido. E igualmente poco conocidas son también las grandes transformaciones de la representación de Dios: desde el primer dios volcán, humeante y soplante, de quien Moisés recibió las primeras revelaciones, hasta el Dios del “yo soy el que soy / yo seré el que seré” que vindicado también por Moisés. La distancia entre esta nube de humo soplante y el Sinaí, la representación del Dios colérico, el dios del Nuevo Testamento y la reencarnación, hasta el dios que afirma: “cualquier cosa que hagáis al más insignificante de mis hermanos , me lo hacéis a mí” y al dios que muere, es inmensa.

Pero incluso si los contenidos han cambiado y no representan absoluto alguno en la marcha del anhelo humano, sigue existiendo un topos dentro del cual este es hipostasiado. Se mantiene vacío, digámoslo así, y deja sitio para la representaciones de la divinidad. Hay que admitir que con esto pongo al mismo nivel religiones a las que, con razón o sin razón, se les da

este nombre, y también que pongo entre paréntesis el carácter absoluto del Cristianismo. ¡Qué más da! Resulta interesante el topos en el que los jefes de la tribu son hipostasiados por los ídolos y los endiosados: el gran señor, el gobernador del reino, el alto aristócrata, el príncipe y su corte, son supuestamente legitimados por la gracia de Dios con todo lo que rodea la sala del trono.

Este topos se alcanza hasta la teoría de Feuerbach de la satisfacción de los deseos, según la cual los atributos ansiados por ser humano son hipostasiados en los dioses. De este modo, los atributos de los dioses se convierten en modelos para los hombres, ¡pero para ello los hombres han tenido que empobrecerse! Debe tener lugar, por tanto, una inversión mediante la que los tesoros del ser humano que habríamos malgastado en el cielo regresaran a la tierra. Hay que añadir que esta frase: "los tesoros que hemos malgastado en el cielo", no es de Feuerbach, sino de un joven Hegel durante su estancia Frankfurt. Sin duda fue pronunciada en vista de la verdad de Sócrates de que filosofía trajo el cielo a la tierra; no sin ciertas reminiscencias, lo que resulta irónico, de Anselmo de Canterbury " *cur deus homo* ": encarnación de dios.

Tenemos, por tanto, en primer lugar, la teoría de la hipostación del jefe de la tribu. Una forma pagana que se introduce con fuerza en lo bíblico, en la representación divina de la Biblia. Después está lo altamente sublimado moralmente que en Feuerbach encontró un sorprendente acento ateo, pero que procede directamente del " *cur deus homo* ", la encarnación de dios: el regreso hasta los hombres.

El lugar vacío, en todo caso, permanece. Permanece el topos en el que las religiones y las imágenes divinas se desplazan unidas. Es el lugar de la metarreligión: situado, mediante este todavía-no- estar-disponible, en el lugar todavía-no-presente de tipo escatológico, un eschaton cuyo contenido no está aquí. En las religiones existentes su contenido, en efecto, está completo, de modo que se produce una interrupción de tipo estático, y el todavía-no es interrumpido mediante una cantidad fija: incluso mediante un enorme *ens*, mediante un *ens perfectissimum ergo realissimum.* Para la conciencia utópica, sin embargo este *ergo* resulta muy cuestionable. Un ser perfectísimo, sí; pero no por ello un *ens realissimum*, sino tal vez por ello un no *ens realissimum*, un *todavía* no *ens realissimum* . Un problema, por tanto, el de la parusía, uno muy serio que se refiere al *objeto* y no únicamente a nuestra esperanza en el objeto.

La conciencia estática solicita la satisfacción de haber alcanzado algo: la transformación de la esperanza en *confianza* o en *desesperación* . Ambas son emociones estáticas. Ninguna de las dos representa una posibilidad,

sino algo ya decidido, bien sea como en la desesperación, negativo (se ha perdido el pleito, el pleito contra el mundo se ha perdido de una vez para siempre), o, como en la confianza (se ganó, de una vez por todas). Tan solo resta saber cuánto ha durado y quién ha participado en él, quiénes son las ovejas y quiénes las cabras, pero está ganado: esta es la confianza. Surge aquí la siguiente pregunta: ¿Cuánto hemos ya abandonado la historia para que la suprahistoria haga su entrada? ¿Hasta qué punto puede y debe hacerse cargo de mantener la confianza, en lugar de vigilar en el jardín de Getsemaní? ¿En qué consiste *esta* forma de fe que no es la esperanza ni la confianza? No necesito creer en aquello que ya existe. La virtud de la fe es tener que creer en aquello que no solo es invisible, sino que todavía se está gestando. Lo otro es un tipo de Ciencia Natural de orden superior. *Los misterios del cristianismo* son representaciones dogmáticas de un eminente hombre llamado Scheeben en las que la trinidad es tratada como si fuera una parte de la anatomía. No me parece que esto sea fe, sino una caricatura de la Ciencia Natural aplicada a una consecuencia a la que los místicos nunca llegaron: *este* tipo de descripción y una anticipación que ya no lo es está formada a la medida de la imagen del hombre.

Esto ya no puede eliminarse. No puede ya eliminarse la conciencia de que existen un juicio y de que nosotros los hombres estamos en el banquillo de este juicio mundial; de que está en nuestras manos el promover las posibilidades que se encuentran en estado de gestación. Como decía, no puede eliminarse, o –como intenté expresar al final del libro de *El principio esperanza* – absolutamente todo está dado antes de la creación del mundo, ¡absolutamente todo! El séptimo día aún está antes, el séptimo día del que San Agustín dijo: *dies septimus nos ipsi erimus*, el séptimo día seremos nosotros mismos. Es decir, tiene lugar una hominización y, al tiempo, una humanización radical. De tal modo que *homo absconditus* es lo mismo que el *deus absconditus*, y el *deus absconditus* lo mismo que el *homo absconditus* : el hombre oculto es lo mismo que el dios oculto, y el dios oculto, lo mismo que el hombre oculto. La salida de esta clandestinidad –que no es dada, sino encubierta–, es el séptimo día que todavía no ha despuntado. Del siguiente modo termina *El principio esperanza* : “Todo está antes de la creación del mundo.” O, formulado de otro modo: “La verdadera génesis no está al comienzo de la Biblia, sino al final.” En el Apocalipsis de San Juan se encuentra el ideal que, de modo conmovedor e inquietante, contiene los elementos del verdadero Génesis. La palabra *inquietante* (*Unheimlich*) pertenece a lo propio de esta visión.

2. IDEOLOGÍA Y UTOPÍA

Se dice, no sin razón, que algo es demasiado bonito para ser cierto. Esta frase contiene una gran verdad que se obtiene y se confirma con echar un mero vistazo a la vida de cualquier hombre. Lo que no es tan bello ni evidente se esconde tras colores demasiado potentes, llamativos y, sencillamente, demasiado bellos. No solo existen fantasías encubridoras, sino también pretextos. Así, por ejemplo, cuando el hombre de negocios que prevé echar una cana al aire por la tarde en lugar de decírselo a su señora esposa le comunica que tiene una urgente reunión. Estos son pretextos del nivel más básico, y son absolutamente individuales. Igualmente individuales, pero de un nivel más elevado, son las fantasías encubridoras descubiertas por Freud y que se sitúan frente a todas las cosas no permitiendo manifestar los deseos ocultos, tal vez debido a una censura del yo moral. Se crea una fantasía encubridora que resulta ser también demasiado bella o, al menos, demasiado apartada de la norma para ser completamente cierta. El trabajo de Freud se orienta en gran medida a desenterrar y a llevar a cabo una investigación en profundidad que retire lo que permanece en la superficie: se trata de avanzar hasta los almacenes de turba, los almacenes de hulla, los almacenes de antracita del subconsciente para, de este modo, liberar al paciente que ignora el carácter sospechoso de estas fantasía encubridoras y los efectos dañinos de lo reprimido.

De modo muy distinto, pero no tanto, las ideologías son también fantasías encubridoras, fantasías embellecedoras que, sin embargo, tan solo se muestran en menor medida de modo individual. Estas ofrecen más bien la representación de una clase en la forma de una representación grupal, es decir, la representación de una clase dominante que para poder seguir disfrutándolo, no puede nombrar lo que quiere realmente, aquello de lo que disfruta, por lo que se esfuerza en convertir sus propios asuntos en asuntos generales. De aquí surgen las ideologías, es decir, embellecimientos con los que se justifican la organización y la estructura de una sociedad existente y, ante todo, privan a su verdadero substrato del interés público de tipo económico, por ejemplo. Esto, en lo que concierne a la sociedad burguesa, no ha sido ignorado dentro de la propia ciencia burguesa. La sociología, en la que tan a menudo ronda mucho marxismo confeso o inconfeso bajo otros nombres, ya lo ha puesto de manifiesto. Sí, existe también menos gente instruida en el país de la primera formación ideológica burguesa, en Inglaterra. Como Kipling y Carlyle, que llegaron a afirmar: “Se nombra la Biblia cuando se quiere decir calicó.” Aquí resulta totalmente evidente la fantasía encubridora a la que la Bilblia ha sido

rebajada.

Fue Marx quien, por primera vez, otorgó fundamento científico a esta cuestión. Naturalmente, podría decirse que también existen formaciones ideológicas semejantes en el denominado socialismo posterior a Marx, cuando se dice socialismo y se está aludiendo, o se tiene en un deseado segundo plano, a intervencionismo, la anexión, la *commonwealth* y cosas semejantes. Se trata, sin embargo, de algo diferente, de algo que no tiene nada que ver con el socialismo. Tal vez, si se quiere ser optimista, lo tenga con su estadio transitorio actual en el Este. En resumen, a quien haya probado alguna vez la crítica económico- ideológica, la crítica ideológica, podría decirse, le repugnarán para siempre todas las bobadas ideológicas. Este habrá dado con el quid de la cuestión y ya no se dejará dar gato por liebre. Es decir, ya no le endosarán más fantasías en las que una forma social actual injusta es justificada y embellecida. El hacer caer la venda de los ojos frente a este enorme engaño es una gran ganancia del análisis económico que fue llevado a cabo por primera vez en el marxismo con intensidad y conocimiento de causa.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la ideología sea en todos los ámbitos tan solo una mentira, si bien una mentira objetiva. Solo es una mentira subjetiva en épocas de grave decadencia. Goebels fue un mero ideólogo mentiroso que, especialmente hacia el final, no creía una sola palabra de lo que decía, pero existe una ideología objetiva. Se denomina superestructura, superestructura sobre la infraestructura económico-social, y en esta superestructura habita la cultura.

La cultura es, pues, aquello que los tiempos nos han legado como ideología. No como la ideología que reside en un lugar y posición y que solo estaría al servicio del ocultamiento objetivo de las relaciones sociales existentes, sino como ideología que tiene un excedente que hoy todavía nos atañe, nos resulta de enorme provecho y se hace reconocible en la herencia cultural. Aunque la infraestructura haya desaparecido hace ya tiempo, como la antigua sociedad esclavista, el trabajo de esclavos egipcio –que se extendió aun más con los griegos e incluso con los romanos–, y a pesar de que los siervos hayan desparecido, aún permanecen las pirámides, el Partenón, la gran cultura de la Edad Media y las grandes obras de la Época Moderna burguesa. Todas ellas tienen algo que decirnos, a pesar de que solo fueron posibles sobre la base de la sociedad de esclavos, de la sociedad feudal o de la sociedad del beneficio burguesa. Esto se aplica también a la música, a la sonata y a la sinfonía. Todo está repleto de ideología con un excedente de cultura. Es aquí donde vive la herencia cultural.

La herencia cultural posee ella misma tres estadios diferentes: herencia en la cultura de una clase en ascenso, es decir, ideología de una clase en ascenso, de una clase estática que permanece detenida en su punto álgido y en estado de madurez, y de una clase en descenso. Resulta evidente que la herencia cultural de la posteridad puede ser detectada en la clase dominante porque esta ha sido revolucionaria. De modo que también nombres revolucionarios, nombres como *Frührot*[1] o *Sturm und Drang* en torno a sí en el siglo XVIII, todavía tienen algo que decirnos, y más, por supuesto, que sus epígonos. Esto es meridianamente claro y no necesita comprobación alguna.

Pero también existe la herencia –¡y menuda herencia!– de los momentos álgidos de madurez, esto es, de la Alta Edad Media, de momentos álgidos de la cultura burguesa, de momentos álgidos de la cultura de la Antigüedad, del estado de madurez que expresa el Partenón. Y esto no resulta ya tan evidente. Existen, sin embargo, y precisamente a ellos ha recurrido la posteridad. Con el derecho de que la palabra de Goethe, al mismo tiempo, confirma y pone en duda, ya que es indispensable que sea el espíritu de los señores en el que se reflejen las otras épocas. Solo de este modo las otras épocas pueden pervivir, en tanto que contienen el futuro en el pasado, en tanto que solo podemos volver a ellas gracias a su fecundidad y para producir fecundidad. Estos tiempos pasados, por tanto, nos atrapan igualmente por anticipado en su excedente cultural. De tal modo que es posible preguntarse: ¿cómo pueden saber eso de nosotros? Siempre existen puntos de contacto con nuevas salidas en la herencia convertida desde hace largo tiempo en museística. Los descubrimientos de Winckelmann acerca de la Antigüedad, los descubrimientos opuestos de tipo dionisiaco realizados por Nietzsche, nuestros descubrimiento de la escultura africana y el arte de sur del Pacífico Sur, del manierismo dentro del Barroco... Este arte es, de pronto, profundamente moderno y contrario al museo. Este otro tipo de ideología no tiene nada que ver con el engaño y de ningún modo se agota con el ocaso de la infraestructura durante el inventario de su superestructura.

Con la categoría de futuro en el pasado se ha introducido, al mismo tiempo, otro concepto, esto es, el de utopía. Esta herencia, sin duda, o la ideología que sirve a la herencia, tiene rasgos utópicos. Esto resulta perfectamente claro en la herencia de las épocas revolucionarias en las que lo utópico está presente y, de modo encubierto, activa incluso en parte una nueva ideología. La infraestructura de una sociedad posterior es preparada ideológicamente aquí por primera vez. Pienso en los enciclopedistas franceses, en la Ilustración de los siglos XVII y XVIII, tan alejados

cronológicamente de la Revolución Francesa. Sin embargo, esta pura superestructura sobre una infraestructura, aunque todavía no poseía tanta fuerza porque la libertad económica burguesa se desencadena por primera vez en 1789, estaba ya sobre un terreno abonado y no solo nos utilizó, sino que obtenemos los frutos de la maduración actual que se produce después de haberlos recogido. Siempre hubo, pues, elementos utópicos en la ideología del pasado, tanto en sus momentos culminantes como en su ocaso, lo que resulta igualmente interesante. Así, nuestra época, la de una sociedad de capitalismo tardío pasajera, resulta extraordinariamente peculiar en su ensamblaje, en su gusto por el fragmento, en su pintura abstracta y su música atonal, en sus novelas experimentales, incluso absurdas, y muestra profundidades que en tiempos estáticos no serían accesibles porque el esmalte de la superficie, del placer artístico, es demasiado duro. En todas partes, por tanto, existe un anticipo, una visión utópica también, y con ello nos encontramos en el concepto de cambio, y no solo en el concepto contrario, de la ideología. Es decir, en la categoría o en la esfera de la utopía.

Utopía, una palabra que hasta hace poco tiempo tenía connotaciones negativas. Es “meramente utópico” decían sobre todo los mejores comerciantes, es decir, la utopía no está presente en los negocios, estos no tienen ningún trasfondo moral, tal vez recurren a la fantasía, pero no se puede obtener una ganancia de ello. Son visiones, ensoñaciones. En esto hay gran parte de verdad, existió y existirá siempre un mero *wishful thinking* . Lo que se despacha al decir “utópico”, en efecto, no tiene éxito porque existe la gran utopía social en la humanidad. La utopía se diferencia de la ideología en primer lugar porque esta no recibe ninguna ayuda utópica, las ideologías son grupos de representaciones que las sociedades existentes reflejan y justifican. Utopías, por el contrario, son, o deberían ser, y lo son en su mayoría, representaciones perteneciente a grupos que minan una sociedad dada y dinamitan, o preparan una voladura mediante el sueño de un mundo más bello, de una sociedad mejor. Un sueño, en todo caso, que no ha de estar necesariamente suspenso en el vacío, nunca se encuentra flotando solo en el vacío –una mente individual no puede ser tan ocurrente–, sino que guarda relación con la tendencia en el tiempo que una sociedad posterior prepara o de lo que ya esta preñada. Este estado de gestación todavía previo al parto se refleja mediante una visión en aquellas utopías que están al servicio de algo. No son, por tanto, necesariamente abstractas, sino que tienen un itinerario de viaje. Así, el inglés Tomás Moro en el siglo XVI funda la utopía –comprendida como utopía social, que es la casa matriz– en la libertad, y el español

Campanella, cien años más tarde, lo hace en el orden. Este cambio afecta únicamente a los dos principios fundamentales, libertad u orden, sino que se corresponde con la situación social, la nacionalidad y también el espacio estatal en el que estos dos utopistas sociales vivieron y pensaron. Asimismo, las utopías de los siglos XVI y XVII, y todas las anteriores, consideraron el reino como existente en algún lugar lejano del Mar del Sur; solo había que llegar hasta él. Con el estallido de la Revolución Industrial en el siglo XVIII la utopía se vio transformada, obedeciendo sin restricciones al itinerario social: la islas bienaventuradas dejaron de ser islas en el espacio para residir en el futuro. Surgió la categoría de sociedad del futuro, sociedad preparada mediante la industria. A comienzos del siglo XIX *l' industrie* es la palabra mágica para Saint-Simon. Las utopías no son pues únicamente abstractos *wishful thinking*, sino que tienen un itinerario; otorgan una muestra o un esbozo de las tendencias y latencias de la sociedad actual. Esta es su función que, sin embargo, al no haber sido llevada a cabo, continúa siendo en gran medida abstracta.

Con Marx –y Engels en un escrito que llevaba por título *Del socialismo utópico al socialismo científico* así lo formula– se produjo un cambio. Marx introduce efectivamente la mediación dialéctica. No se poseen ideales por realizar, sino que se tiene que poner en libertad la esencia de la que la sociedad actual está preñada. La utopía es, por tanto, una auténtica comadrona, pero no la educadora del niño hasta la edad adulta, tan solo lo trae al mundo. Es, en el mejor de los casos, un fórceps. A pesar del gran respeto que Engels otorga precisamente a los precursores del socialismo, como él los denomina, es decir, a Robert Owen, Saint Simon y Fourier, finalmente también evita la palabra utopía. Sin embargo, ahora viene el otro gran medio de intervención en el curso de los acontecimientos y en la tendencia social. Donde esta falta tenemos utopía y no ciencia; así lo afirma Engels. Podría preguntarse, sin embargo, atención, ¿acaso no va demasiado el socialismo en su avance desde la utopía a la ciencia? Si todo se convierte en ciencia y todo puede ser completamente medido, si ya no pervive entusiasmo alguno y tampoco está presente la fe en situaciones difíciles, ¿no se está amenazando con ello a grandes estímulos emocionales que, si bien no son expresados, están aquí presentes? ¿Y no es una simplificación atenerse únicamente a lo existente? ¿No es esto una actitud empirista, positivista, completamente ajena al método dialéctico y a su origen hegeliano, y que no tiene nada que ver con la concretud? Si la utopía es la preservadora de una meta a largo plazo (que guarda relación fundamentalmente con el hacia dónde y el para qué), esta meta a largo plazo, evidentemente cuando no está mediada –en teoría por una meta a

corto plazo, y de modo práctico por el trabajo en el restaurante del diablo de nuestro entorno–, se convierte en nula y sin valor, en un mero disparate en la abstracta lejanía que resulta inconcebible. Pero cuando la meta a corto plazo o las metas a corto plazo no contienen implícitamente en sí las metas a largo plazo, entonces no son nulas y sin valor, pero tampoco son metas a corto plazo. No hay escalones, no hay peldaños fuera y al margen de una escalera. Cuando un peldaño está fuera de una escalera aún puede entonces ser utilizado como un palo, por ejemplo, por un policía; algo que no tiene nada que ver con el socialismo. Se convierte entonces en un bastón para golpear. Solo hay peldaños cuando forman parte de una escalera que asciende y que, por así decir, tiene una meta por la que debe ser subida, una meta contra la que se apoya en circunstancias favorables, y solo entonces estos peldaños tienen un sentido, están allí para ser ascendidos. Solo entonces existen metas fértiles a corto plazo. No se puede prescindir de la utopía como algo concreto, como utopía concreta, tal y como se formuló por primera vez de modo terminológico en *El principio esperanza* . Para ella también existe una intervención donde el fuego no se apaga; donde, si la conciencia del hacia dónde y del para qué brilla en su interior, no tiene lugar ningún esquematismo, ninguna burocracia y ninguna deformación.

La historia de la utopía es, además, extremadamente instructiva, precisamente para la determinación de la meta a largo plazo. Ya he mencionando las utopías sociales de Tomás Moro y Campanella. Hay en ellas una diferencia fundamental en el itinerario y en su cometido histórico, la que media entre libertad y orden. La utopía de Tomás Moro (y también las de Fourier y Owen en el siglo XIX) es, esencialmente, una utopía dirigida al establecimiento de la mayor libertad posible en el individuo. La utopía de Campanella y Saint-Simon en el siglo XIX persigue, en esencia, fomentar el mayor grado de orden posible. Los asuntos sociales no están en orden únicamente porque no están en *orden*, porque no se han dispuesto con precisión. Aquí, por tanto, la meta a largo plazo es el orden. Entre Bakunin y Marx nos encontramos de nuevo esta oposición –si bien atenuada y presente, en el último caso, en el caso de Marx, no en estado puro, sino parcialmente rectificada en el último estadio, pero solo en parte–. Para Bakunin la libertad y el comienzo es la abolición del Estado. ¡El comienzo! La obra principal de Bakunin lleva por título *Dieu et l'état*, Dios y el Estado. En primer lugar, el Estado debe ser abolido, sobre todo la tutela de las autoridades, después habrá transformaciones económicas y sociales sin peligro. En el caso de Marx el Estado muere en último lugar y es indiferente en sí. El Estado morirá

finalmente por sí solo como dominio sobre las personas mediante la intervención en las condiciones sociales y económicas privadas, en la propiedad privada de los medios de producción; pasará de ser una dominación sobre las personas a convertirse en una administración de objetos y procesos de producción. No se trata aquí únicamente de una oposición en el ritmo del trayecto, sino en el itinerario mismo. Pero existe tal vez también una oposición en el énfasis de la libertad o el orden. El marxismo realmente bien entendido tiene un *prius* del orden, pero un primado de la libertad. El orden está aquí en aras de la libertad, en aras del mantenimiento de la libertad y en aras de la riqueza social que los individuos poseen y han proyectado fuera de sí. Ello sin que dejen de ser individuos libres, sino todo lo contrario. Todas ellas cuestiones relativas al objetivo final que determinan y definen completamente el camino y las estaciones del mismo.

La utopía concreta dirige su inconoclastia contra toda la imaginería acabada, porque en este salir a la luz tan solo hay una insinuación de la dirección, una invariante de dirección, pero la hay. Sin embargo, cuando se suprime por completo el objetivo último de la conciencia, no se acaba de entender, en realidad, cómo es posible que haya una herencia cultural, cómo los asuntos de la superestructura, por tanto, que no coinciden directamente en el tiempo con la realidad social inmediata, sino que solo existen en forma de reflejo, deformación o idealización, puedan tener algo que decirnos. Porque el arte, la ciencia y la filosofía, y en parte también la religión, se ocupan únicamente de metas a largo plazo. Las representan. El arte es salir a la luz; si es que no idealiza lo que en sus grandes ejemplares no es el caso, al menos resuelve algo sin las molestias de la realidad experiencial. Como dice Keller de los personajes de Shakespeare, “los caracteres desempeñan el oficio de sus caracteres”; o, como en el teatro de Brecht, se experimenta “frente a” o “fuera de”. Por todas partes un tentar, probar y experimentar capaz de pronosticar, figuras modelo de algo que o bien no existe, o bien duerme en la realidad existente y solo ahora es despertado. Así sucede en el arte, en la música –sobre todo en la música, donde algo, a pesar de carecer de forma, impulsa a una forma–, en el drama, así como en los mitos revolucionarios –habría que mencionar aquí a Prometeo–, en la filosofía, así como en una religión que se entrega soñadora a estados finales pero que, así y todo, no pierde el rumbo.

Cuando pierde el rumbo entonces la vida podría incluso casi coincidir económico-socialmente, pero la superestructura estaría tan seca y vacía como lo está a menudo hoy en el mero consumo: fuera de la vista, fuera de la mente, devorado y listo, tiene que llegar algo nuevo, de modo febril, una

y otra vez, algo nuevo..., y nada alimenta ni proporciona sustancia. Por consiguiente, nihilismo al fin y al cabo, pero reside sin embargo un malestar no exterminador en este amenazante nihilismo, en tanto que se continúa esperando algo. Por ello se llama la obra de Beckett *Esperando a Godott:* solo se toma conciencia de que no viene porque se le espera. No se puede acabar con esta espera y es objeto de investigación por parte de la utopía concreta. ¿Cómo se puede esperar y hacia dónde se dirige mi espera? Porque no puede existir un esperar vacío, sin ningún tipo de contenido; siempre se espera algo. No obstante, para que no se quede en un mero pensamiento desiderativo, para que no se agote ni pueda ser, con razón, objeto de burla de todos los hombres inteligentes y adultos, debe tomarse una determinación. Concretamente aquella a la que se aludía en el derecho natural con la cabeza erguida, la que, en el arte, en la arquitectura, fuera pintada por primera vez en la construcción ideal o la que estaba ya en el plano y después, mal que bien, podría ser llevada a cavo –ciudades ideales proyectadas desde el siglo XVI, ya desde la Antigüedad–. Todo ello, por tanto, hizo su aparición como pronóstico, como futurología, mucho antes de que se asimilara como algo lógico. Todo ello debe ser reunido en su inventario, para dar ánimos, coraje y también pautas, para criticar y rectificar, de modo que el nihilismo lo tenga, al menos, un poco más difícil.

Hay ya mucho esbozado y que debe llevarse a cabo. Pero si no tenemos conocimiento de ello, si no nos ponemos manos a la obra, los trabajadores en este extraño viñedo serán un señor extrañamente inexistente. Si no encarrilamos, pues, aquello que es real y objetivamente posible y que puede ser pensado previamente como utópico, nunca se realizará. Por ello, la tarea principal es traer el conocimiento hasta la utopía, como ya desde hace tiempo se hizo con la ideología. Y también traerlo hasta esa parte de la ideología que sin la utopía no daría ningún fruto maduro y no nos legaría ninguna herencia cultural. Ella depende de este conocimiento, del conocimiento utópico fundamentalmente. Desarrollarlo es el denominado imperativo del tiempo. El tiempo está lleno de él, está preñado de este conocimiento. Está casi al alcance de la mano y siempre se evade de nuevo, en ello reside su peligro, pero también su honra. En resumen, es necesario el conocimiento, es necesaria la filosofía, una nueva filosofía que, sin embargo, introduzca aquí la herencia cultural. Los propios filósofos no quisieron ni aspiraron a otra cosa, aunque en la mayoría de los casos este conocimiento fue siempre desbancado por otros previamente existentes, es decir, por lo estático. La tarea de la utopía concreta consiste meramente en mantener la esperanza, en estudiar la esperanza y

comprender las tendencias que residen en ella. La filosofía, en este lugar y en este ámbito, podría ser definida como el Estado Mayor de la esperanza concreta.

3. ¿DESPEDIDA DE LA UTOPÍA?

"Despedida de la utopía", entre signos de interrogación, por supuesto. Resulta una cuestión interesante, una cuestión que incluso posee en su interior varias líneas de interés, en tanto que la utopía contiene y presupone conceptos y aspectos diversos. En el sentido más elemental, también en el primero de todos, la utopía es malentendida por completo o no se la reconoce. Se cree que la utopía es una bobada sin contenido, algo que de todos modos no sucederá, que reside en el futuro –en un tipo de mal futuro, impredecible, tal vez bueno en lo que a contenido se refiere– pero que, en todo caso, resulta inalcanzable y está totalmente fuera de discusión para un hombre en su sano juicio. Así, el pequeño comerciante no utiliza la palabra "utópico" ni "utopía", no necesita tanta educación, y dice: "¡Va, eso no es nada, amigo, no es más que una utopía!", y si esto se dice con acento berlinés, mejor que mejor. La palabra utopía es entendida aquí como una vulgar construcción de castillos en el aire. Este es su sentido primario, del que no necesitaremos ocuparnos de aquí en adelante.

Su segundo sentido es, sin embargo, político, y aquí adquiere un nuevo significado, explosivo incluso, pero también, por el contrario, paralizante. En este ámbito la palabra utopía ha dado lugar a una izquierda apátrida, y es utilizada como un insulto. No por desprecio en esta ocasión, porque se trate de una bobada sin contenido o un *wishful thinking*, sino porque puede ser peligrosa, aunque carezca de toda realidad. Se pone así el acento ahora en el paso siguiente, mientras se denigran y ridiculizan por completo los objetivos finales e incluso los objetivos a largo plazo que van más allá del paso siguiente. Como si todo el futuro fuera paja en el viento, como si no existiesen al menos dos tipos de futuro incluso en el ámbito de la vivencia más elemental: el mal futuro o inauténtico, y el auténtico futuro. El futuro inauténtico es aquel que repite en el futuro algo que se ha repetido ya cientos o miles de veces. Este es, desde luego, un tipo de futuro, pero no acontece nada nuevo en él. El auténtico futuro, por el contrario, contiene un *novum* hacia el que existe una tendencia, una posibilidad, tal vez una probabilidad. Cuando alguien quiere o necesita dormir y está que se cae, la cama es algo casi seguro. Del resto no podemos estar tan seguros. Aquí reside un riesgo, pero también hay en ello algo que, aunque pueda ser

fantástico, se aferra a la fantasía, a una fantasía que nosotros apenas alimentamos. De modo que la palabra utopía se utiliza en contra de aquellos cuya fantasía no está tan malnutrida, no con el sentido negativo del pequeño comerciante, sino del contribuyente culto, educado, experimentado y reconocido que tiene que velar por su mujer y su hijo y, por ello, ya no cede ante tan ocioso *wishful thinking* en el que, además –y aquí sale a la luz el asunto principal, el quid de la cuestión–, se asientan los radicales. Por tanto, el llamamiento a una despedida de la utopía se convierte en el llamamiento a una ideología que, sin embargo, no se quiere manifestar; esto es, el miedo, al menos el malestar, la desconfianza ante la izquierda y, con ello, la manifestación del estado de apatriamiento en el que se encuentra la izquierda en nuestro parlamento y en nuestra estructura de partido. Si bien, creo yo, la despedida de la utopía sería apropiada, en realidad, para los caracoles, que nunca tuvieron utopía alguna, ni la tienen ni la tendrán. Tenemos incluso el *Diario de un caracol*[2] , escrito por un autor literario de cierta importancia. De los caracoles, en todo caso, no se puede esperar ninguna utopía. Tampoco puede esperarse de los caracoles algo que es, conjuntamente, el contenido principal de la utopía y del derecho natural, es decir, el modo de caminar erguido y la ortopedia del modo de caminar erguido. A mi parecer, si se toma como modelo el modo en que caminan los caracoles se abandona por completo lo humano, y el libro solo podría ser leído por los caracoles, que son la materia del propio libro. Todos los demás serían rechazados con indignación, irritación e indiferencia, con desconfianza, al menos. Es decir, que este tipo de vida animal de Brehm[3] no pertenece a la política ni a la ciencia política. Pero esta imagen, esta actitud en contra de la utopía que recomienda la temporalidad del caracol en lugar del adelantamiento, se presta, evidentemente, con gran fuerza para cualquier batalla en contra de la izquierda. No solo contra la izquierda del SPD, sino también del FDP –con moderación, entiéndase– y de la CDU. Este sería, más o menos, el segundo concepto contenido en la expresión “despedida de la utopía” sobre el que ha de reflexionarse y acerca del que se debe discutir. Ideología para una actitud reaccionaria (opuesta a la izquierda, entendiendo esta como presunto radicalismo), masculina, meditada, prudente, y con la que finalmente, después de todo, también pueda salir a la luz la cobardía alemana. Citando a Valentin, “no voy a decir tal y cual para que luego vayan diciendo que dije tal o cual”[4]. O también: “Amigo, estoy contento, que sea lo que quiera que sea”, por citar algo que tras la reprimida Revolución del 48 se denominó la Marsellesa alemana y que todavía hoy se sigue cantando. Pero el rechazo de esta Marsellesa necesita más que una

ideología para, por así decir, popularizarla.

Para ir al grano, diríamos que, evidentemente, existe una despedida de la utopía, pero en un tercer sentido. El primer sentido es la estupidez pequeñoburguesa que ve la utopía como mera tontada y parloteo; el segundo es la batalla contra el adelantamiento, contra lo incierto, lo inseguro, lo especulativo y lo fantástico. El tercer sentido no está tan alejado de esta segunda lucha, pero se lleva a cabo sin ideología y posee un contenido científico totalmente diferente. Este es el rechazo de la *auténtica* utopía, como tuvo lugar (tan solo en cierto grado) tanto en Marx como, sobre todo, en Engels. Ambos hablan con extraordinario respeto de las antiguas utopistas, y no solo de Tomás Moro y Campanella, sino también de Proudhom y, con anterioridad, de Fourier, Owen y Saint-Simon. Estos son los grandes predecesores del marxismo, y como tales fueron reconocidos por Engels. No se trata aquí, ni mucho menos, de una carcajada o de un gesto de indiferencia. Son honorables predecesores a los que recordamos con respeto junto con Kant y Hegel, como añade Lenin. Estos utopistas tienen, sin embargo, un defecto, y es que se saltan los eslabones porque no los conocen suficiente. Es por ello que no reflexionan acerca del modo en que de la mejor voluntad utópica de una sociedad sin clases completamente libre, igualitaria y hermanada, podría surgir un contrario como la burguesía. Desde su utópico punto de partida esta resulta incomprensible y por ello se cae siempre de nuevo del lado de los utopistas. Owen se marchó a América, y América se convirtió en la tumba de su utopía, que fue también, después de todo, la tumba de otras utopías, como la de Weitling[5]. Ellos no se percataron.

Del mismo modo que antes se hizo con Hegel como filósofo, también a los utopistas, sin prejuicio de reconocer su carácter de precursores, hubo que [...] ponerles los pies en la tierra, pero no poner pies planos sobre la tierra llana, nosotros no tenemos que ver con los positivistas, sino con los marxistas. Poner los pies en la tierra, aquí quiere decir conectar los eslabones, no saltárselos. Esto se produjo en el marxismo, algo que me atreví a formular en *El principio esperanza* del siguiente modo: “El marxismo, por tanto, no es una utopía, sino el *novum* de una utopía concreta.” La expresión utopía concreta fue recuperada para hacerle perder su filo, su aguijón y, sobre todo, el contexto en el que se asienta filosóficamente. Esto no tiene importancia, pero es completamente cierto. La expresión es interesante porque las propias palabras “utopía” y “concreta” están en tensión y estimulan, con ello, la reflexión. En todo caso, el marxismo no es que no sea una utopía, sino que es una utopía concreta, y la despedida del marxismo es, por tanto, tan solo una fórmula

ideológica, también desde este punto de vista, para la despedida, en suma, de todo movimiento social serio.

Pero esta despedida significa que si no se posee ningún objetivo a largo plazo, tampoco lograrán acallarse totalmente los objetivos últimos en los objetivos a corto plazo (que se proclamaron como extraordinarios en contraposición a los objetivos a largo plazo). Falta la tensión, falta la excitación, faltan la voluntad, el entusiasmo, la pasión para defender los objetivos a corto plazo de tipo más sencillo y práctico, como una mejora progresiva de las camas de las cárceles o la protección de los inquilinos y muchas cosas humanas menores. El gobierno de Brandt no ha hecho nada debido a su carencia de fantasía y de objetivos a largo plazo, debido precisamente a la despedida de la utopía. Brandt muy bien puede insultarla, sin saber que precisamente con la teoría de los caracoles y su diario, y con el deseo de ser igual que los caracoles, ya se estaba contribuyendo a ello. En todo caso, nada puede hacerse a corto plazo sin un fin a largo plazo, tanto en el plano subjetivo (en el que la fantasía tiene que aferrarse a algo para que uno se esfuerce y posea un trasfondo moral que convierta incluso el esfuerzo en postulado) como en la teoría. El objetivo a largo plazo impide, por tanto, que cada fracaso en el denominado presente motive una nueva resignación pero, sobre todo, impide la entrada del nihilismo. Y es que esta es la legítima consecuencia de la resignación, que absolutamente todo carezca de valor, que se mire al futuro con desesperación y con un pesimismo profundo, incorregible y putrefacto, semejante a la muerte. Los mismos que despiden a la utopía ignoran aún el modo en que todavía se pueda tomar parte en la lucha política. Por lo demás, debería tener escrúpulos morales con lo que representan la práctica de esta teoría y el efecto de esta resignación.

Soy de la opinión, por tanto, de que no solo debería uno esforzarse en prestar atención a los sueños de su propia juventud, como se expresa en *Don Carlos*, no solo debe sentirse respeto por Fourier, Owen y Saint-Simon, y por los grandes utopistas del Renacimiento. Debe también prestarse algo de atención a los grandes filósofos que ni leyeron de pasada con demasiada ligereza, ni se ocuparon de la representación a la velocidad del rayo, sino que fueron avanzando metódica y cuidadosamente, paso por paso, pero con un objetivo a la vista. Habría que recordar aquí las palabras con las que Kant definió el contenido último de su rebelión social: “Hay que tomar al hombre como fin, nunca como medio”. En *Sueños de un visionario* Kant realiza también la siguiente afirmación en contra de los sueños del visionario Swedenborg: “No encuentro adhesión alguna, ni una sinuosa inclinación previa a todo examen que prive a mi alma de la

docilidad para con toda clase de razones, sean favorables o contrarias, pero con una sola excepción. La balanza del entendimiento no es totalmente imparcial, y el brazo que lleva la inscripción" –y ahora Kant cierra la oración con dos puntos– " *Esperanza y futuro* tiene una ventaja mecánica, que hace que razones incluso leves, caídas en el platillo que le pertenece, levanten del otro lado los argumentos especulativos intrínsecamente de mayor peso". Ahora un punto y la última oración: "Esta es la única injusticia que no puedo suprimir, y que de hecho no quiero suprimir"[6].

Pues bien, podemos remediar esta injusticia con medidas metódicas productivas. Tenemos el marxismo, que no salió, como se ha dicho, de la cesta de los trapos del siglo XIX. Los señores que afirman tal cosa se alegrarían si ellos mismos pudieran, siquiera de lejos, entender o estar en posesión de esa frescura y riqueza de ideas. Desde el punto de vista del marxismo, esto no es solo una cáscara que pueda ser sencillamente llenada con un buen y gran corazón, sino que está determinada conceptualmente, y el final de este llenar con conceptos no se agotó con Marx. La decencia y la moral, en todo caso, entran sin reparo dentro de la línea de una utopía concreta y buscan realizarse conforme a la posibilidad; analizar esto es la tarea del conocimiento. La categoría de la posibilidad ha sido una de las más negligentemente tratadas en la historia de la Filosofía. También esto ha cambiado. Sabremos manejar la posibilidad para que esta no sea una esperanza más o menos vaga ni pueda, como tal, ser confundida con la mala utopía, sino que se convierta en indicación del hecho fundado y se vuelva algo semejante a un Estado Mayor intelectual para la transformación de nuestra realidad en otra que sea justa, buena, humana, soportable para los hombres y, en definitiva, construida para los hombres.

Nunca habrá, por ello, suficiente utopía concreta.

4. IDEOLOGÍA, DERECHO Y MORAL: LIMITACIÓN HISTÓRICA Y SU POSIBLE HERENCIA

Señoras y señores, por desgracia no es muy frecuente –esto nos atañe a todos– que pueda decirse lo que se quiere decir, que se esté en situación de decir, o incluso en muchos casos que se quiera decir –al contado, en cierto modo–, lo que querríamos decir. Tenemos intenciones, queremos ganarnos a los otros o tratar de llamar su atención e imponer nuestros intereses. Tenemos, pues, fantasías encubridoras, tanto en los círculos más privados como en los más frecuentados. Cuando un hombre de negocios quiere echar una cana al aire, enseguida tiene a mano un urgente viaje de

negocios. Puede que incluso sea cierto, pero aunque no lo fuera, he aquí una excusa. En estos casos insignificantes, y podrían añadirse otros muchos, estamos ya siendo ideológicos.

Aún más en el trato con grupos o, ante todo, entre grupos competidores o con grupos que se enfrentan a una mayoría cuyos intereses no coinciden con los intereses privados de los poderosos. En este caso, no se desencadenará una batalla, sino que se expresarán los intereses privados como si se tratara de intereses comunes. Se produce entonces una forma característica de pensar en la que un interés particular es unido a una idea más general sencillamente para engatusar a los hombres sin necesidad de recurrir a las excusas privadas, los disimulos y las idealizaciones, de modo que no lo perciban. No tiene que tratarse necesariamente de una intención subjetiva expresada puramente en la forma de un engaño, sino que puede provenir de la creencia bienintencionada de que sería bueno para la gran mayoría. De todos modos, esta creencia no perdura mucho tiempo y el interés particular emerge de nuevo desnudo, como dijo Marx: “Cuando un interés colisiona con una idea, siempre es la idea la que queda a la altura del betún.” Tales formas aparecieron del modo más notorio y con gran publicidad siempre que hubo una guerra, durante la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Qué no se habrá alegado durante la Primera Guerra Mundial: la honra de las mujeres, la gran virtud y libertad de los mares, que el mundo debía convalecer ante la esencia alemana, etc. Pero, en realidad, detrás se escondían Stinnes[7], el beneficio del capital de monopolizado y Krupp[8], e hicieron buen negocio con ello.

Esto también sucede en contextos más amplios, cuando a un nuevo grupo revolucionario –para traer algo de luz en el terreno sombrío– le es absolutamente imposible contemplar sus asuntos según sus intereses y perspectivas. Se origina entonces una conciencia moral auténtica basada en un falso convencimiento. Este fue el caso de la Revolución Francesa, donde el ciudadano surgía radiante como el hombre libre griego en la polis griega libre, y donde no solo fueron políticamente necesarias las “heroicas ilusiones”, como Marx las llamó en el *18 de Brumario*[9], sino que estaban presentes como ilusiones encubiertas en las cabezas de la Convención Nacional –donde ya estaban antes los grandes enciclopedistas–. Estas cobraron vida con Danton, e incluso con Saint Juste y Robespierre, que se sentía como Arístides, como el nuevo Justo. Existe, por tanto, una falsa conciencia con un trasfondo moral subjetivo limpio. Sin ella no podría haberse impuesto lo que estaba ya en el orden del día de la historia, esto es, la victoria de la clase burguesa, la victoria de la empresa frente al feudalismo, el establecimiento de la economía de mercado frente al

mercado cerrado, frente al gremio, la corporación, la unión. Sin ella los otros, que no eran una naciente burguesía ni querían serlo, no habrían luchado por ello. Ni siquiera la burguesía, en parte dominante (económicamente ya en el siglo XVI e ideológicamente propiamente a partir del XVII), hubiese podido alcanzar el poder político que todavía le faltaba si desde un principio hubiese aparecido el burgués en el lugar del ciudadano. El burgués, que se impuso como el verdadero vencedor después de Termidor, gracias a Napoleón, que fuera, por una parte, soldado de la Revolución Francesa, de la Confederación del Rin de Alemania, pero en otra misión –de la que, por supuesto, él no sabía nada–, lo fue de la burguesía victoriosa emergente, de la sociedad capitalista en Europa.

La ideología se muestra, pues, en un doble sentido. En primer lugar, en el sentido de un engaño, de un encubrimiento consciente juzgado aquí de modo completamente negativo: se conoce lo correcto, se sabe la verdad y no se dice porque sería perjudicial para los propios intereses. Y en segundo lugar, la ideología en el sentido de falsa conciencia. De modo que incluso las cabezas situadas en lo más alto de su tiempo no fueron capaces de analizar con suficiente amplitud, agudeza y profundidad, no estuvieron suficientemente *elevadas* sobre todas las cosas en su previsión de las épocas futuras para averiguar de modo detectivesco lo que había en verdad en esos grandes y conmovedores discursos y modos de hablar. Lo que había incluso en las grandes obras de arte, sin duda alimentadas ideológicamente, y en las propias filosofías, que tan solo eran una expresión relativamente efímera de intereses particulares efímeros, si bien en el orden del día de la historia, de una clase ascendente o descendente que todavía debía defenderse. El primero de los sentidos al que nos referimos se muestra sobre todo en figuras como Goebbels, especialmente decadentes, dando nuevo uso a esta palabra. Este sentido se muestra cuando la mentira se ofrece en toda su crudeza y no hay en ella una palabra de verdad, ni nadie – a excepción de algunos locos, y más adelante ya ni esto– cree nada de lo que se afirma a bombo y platillo como un nuevo tipo de tricolor. El otro sentido es, por así decir, la *verdadera* falsa conciencia, es decir, la verdadera falsa conciencia moral subjetiva que, hasta ahora, ha hecho siempre su aparición en todas las declaraciones de la historia en tiempos de culminación de una clase y, sobre todo, en las épocas de cambio donde una clase hace su aparición.

Naturalmente, esto puede ser juzgado de modo pesimista privada o públicamente: ¿Qué ocurre cuando los hombres tienen que mentir por necesidad? ¿Cuándo incluso el surgimiento de una sociedad mejor debe

comenzar objetivamente con una mentira? Schopenhauer, que escogía con frecuencia ejemplos pesimistas con gran maestría, tiene un símil muy bello para esto que nos puede servir como imagen de base. También es válida esta imagen para eso de que nunca decimos lo que de verdad estamos diciendo, que coloreamos y tenemos excusas y fantasías encubridoras, y que los individuos de una clase, de un grupo, necesitan de estas fantasías para vivir juntos y, sobre todo, para poder imponerse. Schopenhauer relata en el segundo tomo de *Parerga y paralipómena* la siguiente fábula: Una sociedad de puerco espines se reúnen en un día frío y lluvioso. Como tenían mucho frío, se juntaron, pero las púas les hacían daño e incluso alguno salió herido, por lo que volvieron a alejarse unos de otros. Así que volvieron a tener frío, con lo que volvieron a juntarse y comenzó de nuevo el mismo juego: las propias púas eran insoportables. Este experimento se repitió varias veces sin éxito, hasta que una mente astuta entre los puerco espines llegó a la conclusión de que se podría respetar una cierta distancia media que fuera lo suficientemente grande para no pincharse pero no tanto como para que no lograsen obtener, al menos, un poco de calor. Se intentó, *et probatum est*, tuvo éxito y fue aceptada y respetada. Los cuerpo espines llamaron a partir de entonces cortesía y buenas costumbres a esta cierta distancia media. Lo que aquí se aplica a los hombres es también válido para los grupos. Esta es realmente una bella e iluminadora fábula –cuerpo espines es también una bella expresión como seudónimo de aquellos a los que se refiere–, pero con esto no se agota el asunto, de ninguna manera.

Ideología es la traducción del título y del programa utilizado por Destutt de Tracy y, podría decirse también, del título del programa de la teoría de la ciencia fichteana, tal como fue entendida en Francia. La ideo-logía debe ser entendida como una teoría de la ciencia. En efecto, no toda la cultura pertenece por completo a la ideología de una época, pero es alimentada por ella de modo que –sin que ello constituya insulto ni desprecio alguno, y sin caer en lo que se ha llamado total sospecha de las ideologías– resulta válida la afirmación de Hegel: “Una filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”[10]. Esto, ciertamente, visto de modo detectivesco, es falsa conciencia y, al tiempo, no lo es. Porque cuando se alcanza una determinada altura en la mirada, como en la filosofía de Hegel y de tantos otros grandes, se alcanza a ver ya la exigencia[11] de los tiempos venideros. No se está limitado a una única época, sino que pueden escucharse ya los pensamientos, los programas y las necesidades conceptuales desde la época siguiente. Efectivamente, puede ocurrir que la totalidad de la exigencia de una época, la exigencia del hacia dónde, del para qué, del objetivo, en suma, haya penetrado en esta mirada limitada,

cronológicamente particular y que produzca, por tanto, un excedente en la ideología. En esto consistirían sencillamente, pues, las grandes obras de arte, las grandes filosofías o incluso las grandes religiones en las que esto está ya formulado, mezclado con mitos, con una conciencia precientífica, con asuntos dudosos y, no sin motivo, ideológicamente sospechosos, ya que, con gran rapidez, se produce de nuevo algo que sirve a la clase dominante. De todos modos, las intenciones de las más grandes religiones se caracterizan porque no permanecen *in situ*, no son únicamente simultáneas, sino que pueden ser incluso supra-simultáneas. De modo que *también* atañen a las generaciones venideras, como lo hacen claramente las obras de arte, las filosofías, los trabajos científicos y los descubrimientos, sin demasiados mitos.

Este es el excedente cultural que también posibilita la herencia, hace posible que esta nos concierna. El propio Marx dijo en la introducción a su *Contribución a la crítica de la economía política* que el arte griego representa para nosotros, en cierto sentido, un modelo eterno –esto resulta verdaderamente clasicista, fue dicho en 1860; ahora tenemos una opinión muy distinta–, a pesar de que la sociedad griega y la ideología del arte griego, también presente en las tragedias griegas, ya no nos concierne. Ha pasado de modo puramente histórico, y, sin embargo, a pesar de ello, representa este excedente. Marx, como es sabido, puso en marcha por primera vez la investigación ideológica, descubrió y analizó la falsa conciencia, de tal modo que hizo caer la venda de los ojos. Él puso de relieve, sin engaño, la relación entre la superestructura y la infraestructura técnico-económica. Un detectivesco seguir las huellas, en el sentido de un desvelamiento del puro flotar-entre-las nubes de la idea totalmente desvinculada con las cosas bajas, terrenales y prosaicas, de la vida laboral y la fabricación de relaciones de producción. Esta representación del eterno domingo de la completitud del pensamiento, de la partenogénesis del pensamiento y la obra de arte por separado –como era habitual antes de la investigación ideológica marxista y lo es todavía en muchos lugares–, sin comprender la historia del espíritu en su transformación, gracias a Marx se volvió, definitivamente, insostenible. Pero el mismo que nos quitó la venda y nos hizo abrir los ojos se refiere aquí al “arte griego como modelo eterno”.

¿Cómo es posible? ¿Cómo se puede originar este excedente? Ya lo dije, debido a que la época siguiente puede prácticamente percibirse en el estado actual económico-social en su tendencia, en su germinación e, incluso, en la mirada de amplio alcance, llega a expresarse la exigencia del tiempo humano, la exigencia histórica, en suma. En esto consiste el

excedente. Este permite aventurar la afirmación de que no podríamos recurrir a nada del pasado y tampoco nada en él podría movernos a comenzar algo si, expresándolo de modo paradójico, no hubiese ya algo de futuro en el pasado. Una intención, un experimento, un modelo que nos conciernen, un experimento-modelo no llevado a cabo, imposible de llevar a cabo por completo bajo las condiciones económico- sociales de entonces. De modo que podemos decir que Sócrates y Platón, el arte griego y de la edad media, la *Divina Comedia*, la ciencia y filosofía nuevas –aunque puedan ser remotas y haya desaparecido la sociedad, cuyo interés y cuya misión ya no podemos experimentar en absoluto–, todo esto, si contiene una herencia cultural, nos afecta aquí y ahora por adelantado y podemos recurrir a ello. El movimiento es recíproco y solo varía en la dirección, pero es idéntico como tal. En la Historia solo podemos recurrir con provecho a aquello que, en el mismo acto, nos agarra por adelantado como pendiente de pago, como irrealizado, incluso como políticamente irrealizado. Recuerdo la canción de los campesinos alemanes tras la batalla de Frankenhausen, la espantosa derrota de la revolución alemana de 1525: "Vencidos regresamos a casa, ¡nuestros nietos se batirán mejor que nosotros!" Aquí reside una herencia, un legado. O en 1849: "No cuelga de ningún árbol, no cuelga de soga alguna, ella cuelga en nuestros sueños, la República Alemana." Todo esto está pendiente de pago, es un programa, un legado. Es dicho en formas especialmente declarables, tal vez demasiado cerradas, pero la mayoría de las veces se expresa culturalmente, artísticamente, científicamente, filosóficamente e, incluso en ocasiones, religiosamente, y contiene también, por tanto, un fermento utópico.

Aquí la ideología es algo totalmente diferente y es algo diferente, probablemente –y digo probablemente porque todavía no se ha decidido–, cuando se convierte en ideología del proletariado revolucionario. Karl Mannheum, que escribió el libro *Ideología y utopía*, definió sencillamente la ideología como "coordinación de complejos de pensamiento en interés de una determinada sociedad". Ideológicas son pues aquellas representaciones que en una sociedad existente reflejan y justifican. Utópicas son aquellas representaciones que disuelven una sociedad existente en tanto que predibujan una venidera. Según ello todo sería pues ideológico, y entre la Revolución de 1789 y la Revolución Socialista no habría ninguna diferencia. En la primera debía coordinarse la burguesía combatiente; en la segunda, el proletariado combatiente. Un proletario contestaría a esto: La diferencia, señor profesor, es que a una clase dominante dada cuando asciende le interesa que sus intereses no se expongan con claridad para que los otros no perciban de dónde sopla el

viento. El proletariado tiene por vez primera un interés, un interés *económico* –al igual que el resto– en su victoria, en su victoria política que consiste sobre todo en que es realista ya que no posee ideología alguna, sino que comprende la situación en la que vive, la expresa claramente y forma una diáfana fachada de ideas. De tal modo que el socialismo no sería, pues, ideología alguna, sino que sería realista. Así y todo, Lenin dijo en relación a Rusia: "El socialismo es la ideología de la clase trabajadora en lucha y de los campesinos que se han percatado de ella."

Con ello se señala una diferencia, y es la siguiente: aquí haría su aparición una utopía realista, o una definición de futuro realista, fundada en un desvelamiento detectivesco de la situación existente y en la devolución de intereses y no intereses. De tal modo que aquella situación no pueda seguir desarrollándose. No existe, por tanto, una comunidad popular sin clases en la forma demoníaca que adoptó con los nazis ni, como en la República Federal se propaga con frecuencia, una sociedad de consumo y una cooperación social que no se diferencian tanto de una comunidad popular en el arte filosófico de la generalización. Esto sería apartado *a limine* del marxismo, como órgano de la conciencia de clase revolucionaria de los oprimidos y explotados. Como quiera que sea, yo creo que la afirmación de Lenin es válida, que la ideología no puede ser únicamente considerada en sentido negativo. De hecho en lo que a su origen filosófico y, con mayor razón, a sus efectos y sus frutos en la herencia cultural se refiere, puede ser considerada bifronte. Como una cabeza de Jano donde una parte mira hacia atrás y otra hacia delante e, incluso los dos rostros de Jano puede conversar: el futuro con el pasado y el pasado con el futuro.

La ideología sería, por tanto, algo que desaparece cuando ya no reside ningún interés en el encubrimiento. ¿Pero qué puede ocupar su lugar? ¿Y qué ocurre, sobre todo, con aquello que acontece para la supresión de una situación o para la mejora material o moral de una situación y que también se relaciona con la ideología? ¿Hay un puro derecho en sí? ¿Hay una pura moral en sí? La misma variedad de formas legales y la variedad etnológica de reglas morales en el mundo contradicen esta afirmación. También existe aquí, por supuesto, una coordinación. La coordinación en las reglas de orden tan humanamente próximas a nosotros como el derecho y la moral a la ideología, a nuestra situación económica correspondiente y a la de la correspondiente clase dominante es más que probable, en cualquier caso, si se piensa que incluso lo muy alejado, lo que, por así decir, está flotando libremente, lo movido únicamente por los vientos del espíritu, también mira a través del análisis socioeconómico y es comprendido en

este sentido.

Quisiera poner un pequeño ejemplo para, al menos, agudizar el sentido ante la dependencia entre derecho y moral y los intereses ideológicos correspondientes: la evolución de la música desde el siglo XVII. Hasta entonces la fuga constituía la forma básica. Tras la muerte de Bach, sus hijos, y ya antes Stamitz, hicieron triunfar la sonata. La fuga desapareció, y con ella las voces ordenadas unas sobre otras en horizontal en un continuo prolongado, de modo que el tema ocupa el centro de la partitura, no la parte superior, y las otras voces lo ejecutan, lo ponen en pie. Como un relicario de altar, la fuga se abre de este modo con todas las artes del contrapunto, la inversión, el canon de cangrejo, etc. La serenidad es la esencia de la fuga, no la impaciencia ni el conflicto. En 1750 llega la sonata, un poco antes en Italia, el país empresario capitalista avanzado y, sobre todo, el país capital de la banca. En ella dos temas –competidores– hacen su aparición, la ejecución comienza, ambos temas dirimen su conflicto o su complementariedad, el tema regresa hacia arriba, también en el Lied y en todas las formas sinfónicas, y abajo se empobrece la orquesta. Hay largas pausas, las voces enmudecen, ningún continuo, todo acontece tan solo para ilustrar y hacer audible lo que ambos competidores dirimen allá arriba. La tonalidad varía y al final se produce el regreso triunfal a la tonalidad primigenia, y vence el primer tema. De ahí el respirar triunfal al final del último movimiento de una sinfonía de Beethoven. La fuga no sería posible como forma de reflexión sin competición, sin empresario, sin el fin de la sociedad permanente que se reflejaba en esta superposición de las voces: campesino, ciudadano, noble, rey, príncipe, emperador, Papa. Y sin el mundo empresarial, la competición y, sobre todo, sin la victoria del individuo, no sería posible la forma sonata en todas sus variantes: el solo de violín, la primadonna, el “primo uomo” y, finalmente, los directores de orquesta. Victoria del individuo en la música, al igual que en la economía. Entre ellos hay, por supuesto, muchas mediaciones. Qué estrecha relación ideológica sin engaño existe todavía en una forma de arte tan remota; si bien en la fuga el ojo, según dicen, solo ve el cielo abierto y nada más. Una relación que se muestra igualmente en el descubrimiento de la perspectiva en pintura, en la arquitectura y, por supuesto, en la poesía y en la filosofía. Si esto aparece reflejado en creaciones tan remotas, esotéricas y serafínicas, como la música representa en parte, cómo no va hacerlo en el derecho y en la moral.

Según Marx, el aparato de ejecución del derecho, del Estado, es la comisión gerente de la clase dominante, y el derecho positivo, el *jus scriptum*, sirve a menudo de un modo crudo –ni siquiera ideológicamente

encubierto– a los intereses de la clase dominante. Incluso bajo el concepto democrático de la generalidad que hiciera primero aparición en Francia como igualdad de todos ante la ley. De ello se burla Anatole France cuando afirma: "¡la igualdad mayestática de la ley, que prohíbe por igual a ricos y a pobres robar pan y dormir bajo los puentes!" ¡Vaya generalidad!" [...] Aquí el derecho, como órgano y como código legal de un estrato social dominante es, como poco, un instrumento dócil, y a veces difícilmente desentrañable, para el mantenimiento del correspondiente dominio de clase. Esto es tan válido para la sociedad feudal, si bien menos interesante, como para aquella que ahora se desarrolla en el Este como no-socialismo.

Algo distinto sucede con el derecho natural. Este no tiene nada que ver con la Naturaleza en el sentido corriente y equívoco. ¿Qué tipo de definición histórica de naturaleza, hace tiempo olvidada, le sirve de base? En Kant y en Fichte se le denomina derecho racional, una expresión ya presente en Voltaire. También este sentido depende de una clase, pero de una clase en ascenso, revolucionaria, la clase de la burguesía de los siglos XVII y XVIII. No es *jus scriptum*, no codifica las relaciones de poder existentes, sino que quiere dinamitarlas y superarlas. Este no es positivista, no se rinde ante los hechos como si fueran en punto sobre la i o la condición de verdad de una afirmación. Si contradice los hechos no capitula, sino que dice: ¡tanto peor para los hechos! Estos tienen que ser transformados, reorganizados y, por así decir, rescindidos en su relación. A esta rescisión del tratado internacional provocada por los hechos políticos se le denomina revolución. El derecho natural fue, por tanto, el órgano de rasgos utópicos de una ideología, y la ideología presenta ahora un aspecto totalmente distinto. Ya no refleja, o no refleja únicamente un porcentaje mínimo de unas situaciones sociales existentes estancadas, sino que anticipa una sociedad nueva y mejor antes de que llegue. Así, los antiguos enciclopedistas franceses –aunque pertenecen a la superestrutura y no a la infraestructura, es decir, no se ocupan de cuestiones económicas o técnicas, sino intelectuales– se cuentan entre los que prepararon la Revolución Francesa. De este modo, fue la superestructura la que creó y armó la infraestructura. Porque sin Voltaire, Rousseau y Montesquieu y sin la Ilustración inglesa no hubiese habido Revolución Francesa alguna, no hubiera emergido la burguesía. Esto se muestra del modo más claro en la fundación de las trece colonias americanas que fueron construidas según el modelo del derecho natural. Este sirvió como base a la constitución americana, y los *droits de l´home* fueron imitados por Lafayette tomándola como modelo. Anticipó, por tanto, y dio forma a la posterior realidad

supraestructural. Se da así el extraño caso de que la superestructura refleja y, al mismo tiempo, precede a la infraestructura de la que aparentemente es un reflejo. Estos son los componentes utópicos que están presentes en el derecho natural.

Estos componentes utópicos no han sido cumplidos, sino que continúan siendo válidos. La tricolor libertad, igualdad y fraternidad no ha sido satisfecha. ¿Dónde se olvidaron estas categorías? ¿Cómo puede surgir la tiranía, una nueva tiranía, el totalitarismo? Si se olvida la Revolución Francesa, que se anticipa a nosotros tal como nosotros hemos recurrido a ella, entonces el socialismo puede que tampoco sea socialismo. Ya que es una ejecución, una consecuencia y una ruptura con las esferas del nuevo feudalismo en su totalidad, pero no con las esferas de la dictadura y la opresión. Surgió así de la ideología un carácter utópico, anticipador, dirigente e iluminador que fue importante y no constituyó ningún engaño. Este se compone de verdadera falsa conciencia, puesto que, sin duda, era falsa por aquel entonces, pero llegaría a ser válida en un tiempo posterior. Si fuera correcto, existiría en el ciudadano. Encontramos la gran lamentación de Hölderling en *Hyperión* por el ciudadano desaparecido, hundido, la lamentación de Kant, la lamentación de Hegel que vieron traicionado y vendido todo lo que uno presenció en la edad adulta y el otro durante su juventud en Tübingen. Y, sin embargo, lo traicionado y vendido continúa vivo como exigencia y legado. Continúa vivo, fundamentalmente, en la moral.

¿Cuántos tipos de derecho no habrá habido ya? ¿Qué ocurre con la moral? ¿Cuántos tipos de derecho ha habido y hay? La venganza de la sangre es válida en el terreno moral, esta no es ninguna exigencia jurídica. Cuando uno es digno de considerarlo dentro de su clan y quiere seguir viviendo en él, si se es un mozo respetable, debe ejecutar la venganza de sangre. La quema de las viudas es también moral y no únicamente una obligación jurídica; resultaba vergonzoso cuando una viuda en la antigua India no se dejaba quemar en la hoguera. Esto no era un delito, sino una vergüenza y era, por tanto, juzgado moralmente. En el antiguo México habría existido una secta de las llamadas tallas del bien que eran consideradas como de una excelsa moralidad. Estaban en una tienda, en una especie de carnicería humana, rodeadas de coronas y desnudas, y danzaban frente a los clientes que llegaban. Se prestaban no solo al amor, sino a sacrificios humanos, ocupando el lugar de otros que debían ser sacrificados. Esta era una tarea altamente moral y habría pertenecido a la moral del antiguo México. A nosotros nos resulta difícil de entender, porque resulta más espantoso y absurdo que cualquier atrocidad del

derecho. Resulta más absurdo incluso que la tortura.

¿Qué sucede entonces con los distintos tipos de moral para que sean tan dependientes de las circunstancias sociales dadas, de sus patrones de medida, de sus condiciones higiénicas para que la sociedad pueda continuar existiendo? Estos no son aptos, de ningún modo, *in situ*, sino de nuevo, solo en la forma de un excedente, tal y como en las grandes obras creadas por los hombres, en el arte, la religión, la filosofía, la ciencia, no increpa algo que también nos incumbe, se presenta ante nosotros un postulado, un legado. Este debe se preparado previamente. La anticipación utópica de una máxima moral, sobre todo cuando esta se comporta de modo formal, formalista (es decir, que pasa especialmente inadvertida, sin contenidos molestos provenientes de la época), de modo que no suena para nada anticuada, no puede –como se muestra en un único gran ejemplo– satisfacerse, de ningún modo, en la sociedad hasta ahora existente. Así sucede, por ejemplo, con el imperativo categórico: obra siempre de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser siempre el principio de una legislación universal. Esto es inalcanzable en una sociedad antitética. Cuando un vasallo, un empleado, obra de modo que al mismo tiempo su acción puede ser el principio de una legislación universal para el empresario, entonces obra contra sí mismo, contra el bien de sus hijos, contra los intereses de su clase. Se convertirá en un traidor de clase. La máxima de la acción de un siervo no puede ser la misma que la máxima de la acción de su señor, unida al principio de una legislación universal. Al contrario, lo mismo vale para el señor. La realización del imperativo categórico presupone la existencia de una sociedad sin clases en la que en lugar de la antítesis, en lugar de una competencia y en lugar de la diferencia entre señor y siervo, reina una solidaridad total, es decir, una sociedad donde esta prehistoria ha sido superada. Con lo que el imperativo categórico es un pronóstico, un desafío, una señal, una formulación moral magnífica que *in situ* es un absurdo; no puede ser satisfecha. Pero este absurdo tiene, al mismo tiempo, un sentido profundo si se lo considera como anticipador. Es el axioma socialista y comunista por antonomasia.

Lo mismo ocurre con las exigencias de los profetas y los sermones presentes en muchas partes del Nuevo Testamento. Son irrealizables *in situ*, un completo absurdo, pero conciernen a otro estado para la que pueden ser una luz en el camino si se prescinde de la charlatanería y del abuso ideológico. Y pueden ser una luz que a muchos les permita ver: ¿Cuál es nuestro rostro descubierto? ¿Qué somos, pues, nosotros los hombres que tenemos la moral como imagen modelo, algo tan grandioso en tanto que comportamiento no egoísta, en tanto que inmensa

solidaridad? La moral no está para el mantenimiento sin dificultades de la sociedad –esto puede proporcionarlo el derecho–, ni como mera exhortación de tipo literario que se trasmite pero que resulta irrealizable, con lo que se estaría definiendo la diferencia entre derecho y moral. Tampoco el derecho de los pueblos es realizable y, a pesar de ello, no es moral. No como tal y no como dijo Jean Paul de modo tan sarcástico y duro: en la moral y en los sermones morales hay algo muy bonito, el que uno siempre anima al otro, y este continúa trasmitiendo el ánimo. Así se continúa sin que en ello se gaste ni un céntimo. Esta condición de la moral, naturalmente, es muy provisional, pero en realidad es la única que en una sociedad antitética sobra. La buena conciencia de esta forma es un rasgo hermoso, pero resulta irrealizable, bajo pena de caer en el hundimiento, en una sociedad que todavía necesita de la servidumbre y la hipocresía. La propia vida es un pequeño sacrificio cuando se actúa como un hombre estrictamente moral. No se trata de un premio, sino de un hundimiento. Sin embargo, así es gran parte de la sociedad. De tal modo que la sinceridad, como ha dicho un inglés, no es otra cosa dentro de esta sociedad que un tipo especialmente sutil de estafa. Si tiene este aspecto, es que no ha llegado todavía la hora de la moral. Tal vez tardará mucho en llegar, pero tira hacia delante. No es que, por ser un todavía-no, no sea, y menos aún se trata de una nada. Está viva, como también lo está la formulación de Kant; no como la afirmación de una realidad, sino como un postulado de la razón práctica. Permanece, en todo caso, y está también esbozada en la ideología.

La ideología tiene también siempre en sí el problema de los seres humanos, de los hombres no descubiertos. El ser humano, al menos en su fondo, no ha sido descubierto. Vivimos durante mucho tiempo de incógnito, y toda la historia de la humanidad es un experimento para sacar a la luz aquello que sean el ser humano y su mundo y que todavía no ha sido descubierto. Naturalmente, muestra muchas más determinaciones diferentes en la historia que en el derecho, la moral y la ideología juntos, ya que tiene su origen en los tres. Antiguamente se hablaba de un *deus absconditus*, de un dios oculto. Podemos secularizar esta expresión y hablar de un *homos absconditus* . Aunque todavía no sabemos lo que es el hombre –a pesar de que pienso ahora en la moral, en la política y en el camino correcto–, estamos en condiciones de saber exactamente lo que *no* es un hombre. No sabemos lo que es el ser humano, no sabemos lo que el rostro descubierto de todos nosotros probablemente en algún momento mostrará, cuando sea sacado a la luz, litigado en el experimento de la historia. Sin embargo, sabemos con bastante exactitud lo que *no* es.

Sabemos que Nerón y Hitler no son seres humanos, a pesar de no saber qué es un hombre utópico. Resulta claro como el agua que lo correcto no es lo negativo, la barrera, la infelicidad, el malestar, algo acerca de lo que ya tenemos una vaga idea gracias a la ideología, el derecho y la moral. Por tanto, con la superación de la sociedad de clases probablemente el derecho disminuirá en gran medida, en tanto que la mayoría de los delitos son delitos de propiedad. Incluso los delitos por celos, que son también delitos de propiedad: "mi" mujer y "mi" marido. Al omitir estos pronombres posesivos, también disminuirán los delitos por celos. Con excepción de los delitos sexuales y los debidos a trastornos psicopatológicos, no pueden quedar muchos más. Los problemas morales, sin embargo, los problemas culturales y la cuestión del hacia dónde apremiarán de modo aun más irrefutable, más intenso, sin el enturbiamiento que produce la falsa música de los negocios cuando la libertad se convierte en lucro, en libertad de lucro, cuando el problema del ocio hace su aparición: ¿qué hago conmigo? Triunfarán así, por primera vez, los problemas morales y los problemas puramente ideológicos del hacia dónde.

Señoras y señores, la sociedad humana comenzó siendo una sociedad de recolectores en la que no existían lo tuyo y lo mío, en la que había una cooperativa del hogar, una comunidad de la propiedad en las regiones eslavas y bienes comunales aquí en Europa. No existían los jefes de tribu, estos solo fueron necesarios, y creados para ello, en estado de guerra, cuando comenzaron las agresiones, ya con el inicio de la propiedad privada; es decir, con la sociedad agricultora. También había curanderos en aquellos tiempos. Por aquel entonces el jefe de la tribu y el curandero estaban unidos, y ambos se entendían muy bien. Los distintos curanderos fueron en aquel tiempo los grandes ideólogos: "El cantante debe ir con el rey. Ambos habitan en las alturas de la humanidad." O, al menos, en las alturas de la sociedad. También existía una unión entre ambos. La república implica un retroceso del jefe de tribu y de la esencia de esta jefatura y de su superioridad, al menos en el programa. Pero cuando el jefe de la tribu desaparece, no desaparecen con él lo imaginativo, el barrunto, el querer comprender, la sabiduría, ni la capacidad vidente, porque ya existían antes del jefe de la tribu y permanecen. Así, lo profético, lo carismático que permanece, ha ganado en prestigio, misión y necesidad de su existencia. Cuando el zar desaparece, Tolstoi no lo hace. Todo lo contrario.

De este modo, sin que el cantante se vaya con el rey, lo que se canta y lo verdaderamente democrático también pueden aparecer unidos en los asuntos de una nueva ideología libre de engaño, de un derecho en

retroceso y de una moral sugerida y referida al núcleo de la cuestión, de nuestra causa común. Termino con las palabras del místico alemán Sebastián Franck de Donauwörth, que fue amigo de Thomas Münzer y está, por tanto, fuera de sospecha. Él dijo en su *Paradoxa* : “Si no existiera el egoísmo, el evangelio no sería difícil de cumplir.” Le doy las gracias.

5. Realidad anticipada: ¿cómo se produce y qué ofrece el pensamiento utópico?

Realidad anticipada: ¿cómo se produce y qué ofrece el pensamiento utópico? Es este un amplio terreno que no requiere tal vez únicamente mirar desde el presente hacia el futuro, sino también algo más difícil, mirar desde el futuro hacia el presente y el pasado. Este último tiene que ser entendido de un modo nuevo, en el sentido de que no existe únicamente pasado, sino la muy real paradoja de un futuro en el pasado.

La idea de la planificación es muy antigua. La planificación de las ciudades, por ejemplo, ya existió en Grecia –Aristóteles cita un arquitecto ateniense que quería separar el espacio del trabajo y el de la vivienda–, y más aún en el Renacimiento, donde eran muy dados a la planificación. Ello en contraposición al liberalismo extremo de la economía de Manchester, que ciertamente ha emancipado al empresario, con todos sus rasgos progresivos y todas sus sombras, pero lo ha hecho de modo que en la circulación de mercancía, en la producción y en la distribución solo se conocen el *laissez-faire, laissez-passer* . Así que existe, pues, un futuro en el pasado: “Vencidos regresamos a casa, ¡nuestros nietos esgrimirán mejor que nosotros!”, decía una canción de los campesinos tras la batalla de Frankenhaussen en 1525. Es así como el pasado puede realmente representar un legado.

El hombre es *per se impsum* un ser reflectante y anticipador, lo que, curiosamente, no fue tenido en cuenta hasta muy tarde. Yo quisiera comenzar, sin embargo, con aquello que sirve de fundamento a todos los planes. Es decir, el hambre, la carencia y el no-tener. Como seres humanos, somos carentes por naturaleza. Tan solo tenemos una necesidad vital que nos es propia, que procede del estado de desnudez en el que nacemos y que los animales, a pesar de su existencia infeliz y angustiosa, no conocen del mismo modo, porque están equipados mucho mejor que nosotros. Poseen sus órganos para protegerse y para el ataque, y poseen, sobre todo, su instinto. En resumen, no tienen, por decirlo de algún modo, que romperse la cabeza. Nosotros, por el contrario, estamos físicamente

incompletos, mal equipados; nuestras armas son los dientes, la uñas, tal vez el puño. ¿Cómo podemos subsistir entonces? El hecho de que estemos aquí es algo insólito y sorprendente. No fue fácil subsistir entre los innumerables peligros e inclemencias de nuestro entorno, en un territorio completamente salvaje, o incluso entre las inclemencias que nosotros mismos hemos creado, en forma de guerras, etc. Poseemos para ello un cerebro que nos diferencia de los animales y, ya desde bien temprano, si no es incluso innata, una capacidad de planificación necesaria para tomar precauciones para el día siguiente, que se presenta como completamente incierto. Como dijo Engels, "el trabajo hizo al hombre", salieron del reino animal mediante el trabajo e inventaron las herramientas, todo para la satisfacción de las necesidades. Con su satisfacción, surgieron necesidades completamente nuevas. "El ser humano es el animal que construye desviaciones", decía Simmel. Y en esta desviación encontró lo que no estaba en el camino recto. Las mutaciones de las especies animales en el transcurso de cientos de miles de años se oponen a los entre 6.000 y 8.000 años de historia humana con modos de gobierno, cultura y formas de vida diversos, horizontes siempre nuevos, cerrados y abiertos de nuevo, e innumerables perspectivas. Los animales portan su cabeza como un cierre en la parte delantera, el curso de su vida está predeterminado por incontables generaciones. Existe, ciertamente, el castor que, sin reflexionar, gracias al instinto es capaz de construir ingeniosos nidos: siempre los mismos. Es cierto también que existe la vida de las hormigas, que posee una estructura verdaderamente feudal, pero, como dice Chesterton, nunca se vieron en los hormigueros avenidas adornadas con estatuas de ilustres hormigas. Y tal vez sería posible una historia de las vacas en quince volúmenes, pero probablemente resultaría una lectura terriblemente aburrida.

Todo esto es de sobra conocido, pero de ello se deducen varias conclusiones para nuestro tema: el hambre instintiva que aún nos queda se refleja en los seres humanos como un *ahnelo* que solo nosotros poseemos, como esperanza más o menos definida y, finalmente, ya que esta solo no sacia, como un querer que es más que un desear, un querer activo para alcanzar satisfactoriamente lo imaginado. La voluntad que trabaja para la satisfacción de las necesidades se objetiva como planificación con un cálculo cada vez más consciente y racional del medio para el fin. De un medio creador para un fin que reside, igualmente, aún en el futuro, que a veces, cuando se logra, mejora y que a menudo, sin embargo, empeora. Este pensamiento finalista tiene él mismo una larga historia en cuyo curso hemos llegado tan lejos que todo hombre sabe lo que quiere ahora y lo que

quiere después, pero no lo que quiere en general. El fin mismo reside, por tanto, en perspectiva, tiene un sí mismo crepuscular, cuando es preguntado radicalmente aparece el ultravioleta del "hacia dónde" y, sobre todo, del "para qué entonces todo esto". Cuado se está saciado, esto no termina aquí, porque la saciedad no permanece, porque el hambre nace siempre de nuevo, o porque en nuestra sociedad de consumo la industria produce continuamente nuevas necesidades mediante la publicidad que antes el hombre ignoraba por completo tener. Sin embargo, en tanto que pueden ser satisfechas, las necesidades producen un beneficio. Hay, por tanto, necesidades que son avivadas por la sociedad de consumo para mantenerlas así dominadas. El plan fija el proceso de trabajo y el proceso de trabajo mismo pone en marcha por primera vez lo que hay de verdaderamente humano en la satisfacción de las necesidades. Surge aquí por primera vez el hombre tal como le conocemos: la necesidad impulsa a un comportamiento *laboral* y este establece la completa teología del proceso de trabajo con anticipaciones que cada vez pueden experimentarse más ricamente, imágenes modelo, etc. Después se mide hasta qué punto es apto el proceso de trabajo para alcanzar lo propuesto, o siquiera para sobrepujar el objetivo de construir una casa humana y hospitalaria sobre la que, desde la que, y en la que, con la materia prima del astro tierra, reconstruir esta estrella y convertirla en una tierra mejor, que se adapte mejor a nosotros.

Con el desarrollo de tales fuerzas productivas en el trayecto recorrido hasta ahora del proceso de trabajo aumenta, al mismo tiempo, la autoalienación de los trabajadores, así como la cosificación, y, por último, crece el devenir-mercancía de todos los hombres y relaciones. Este es el turbio resto, un resto que ha permanecido, y que, a pesar de toda racionalización –tal vez en parte también debido a una racionalización abstracta– se genera siempre de nuevo; de este modo se originó la sociedad de clases. Esta comienza con la agricultura, ejercida mediante esclavos de guerra, y divide a los hombres en dos grupos, en empresarios y emprendidos, según una expresión de Brecht. Esto hace necesaria la sociedad de clases. Nada se le puede reprochar a este proceso, tuvo que ocurrir y además fue terriblemente productivo, dio lugar a la Revolución Industrial y a la vertiginosa liberación de las fuerzas de producción. Siempre se olvida, sin embargo, al productor en favor del producto. O bien el productor se ve forzado a limitarse a estar disponible como medio para la mera reproducción ampliable, si bien útil y consumible, de su fuerza de trabajo. Una reproducción de la fuerza de trabajo entendida en un sentido muy lato, circense, que incluye el placer incluso, y siempre nuevos

opiáceos para la abolición de nuestras dos características esenciales presentes en el *anhelo,* es decir, la infelicidad y la esperanza.

La teleología del proceso de trabajo, como todo hecho beneficioso, no tiene límites. Precisamente la teleología –radical– examinada a fondo, como una investigación de *tendencia* –que afirma desde un principio que son hombres aquellos que hacen lo que hacen los hombres–, por tanto, la medicina humana y (para otorgar también hoy en día un lugar a los conceptos teológicos) la soteriología humana del proceso de trabajo con el reino de la libertad como una invariante de su orientación, hace aquí por primera vez concretas la pertinente anticipación en sus etapas. En lugar de salirse de su camino, convierte su contenido, por primera vez posiblemente, en substancial. La exigencia fundamental de nuestro tiempo es, por tanto, hacer comprensible la relación del ser humano con su propio futuro, esto es, hacerlo objeto de un entendimiento capaz de intervención, someterlo a un trabajo de laboratorio del pensamiento en una teoría-praxis con una oscilación de igual duración entre ambas. Un entendimiento capaz de intervención que también sabe –para referirnos al presente– cómo examinar el problema de una coexistencia ideológica que posiblemente reside entre insuficiencias: aquí hay algo que allí no hay, allí hay algo que aquí no hay. Esto requiere una coexistencia ideológica para la cual la automatización técnica, se quiera o no, allana el camino.

Hay un curioso concepto de nuestro tiempo que expresado de modo banal vendría a decir: todos estamos en el mismo barco. La época es una unidad que se mantiene firme. El capitalismo, el feudalismo, la antigüedad, también estas fueron épocas en las que el proceso de diferenciación se concentra un poco y es posible un entendimiento. Existe en ellas un movimiento. Un tiburón y un elefante no pueden enfrentarse ni comenzar una guerra, pero lo que vive en el agua tiene –se quiera o no– una unidad en la que es posible la guerra o el entendimiento. Y es que, como dijo Rosa Luxemburgo, “no hay democracia sin socialismo, no hay socialismo sin democracia”. Están ya aquí presentes otras unidades substanciales distintas de las meramente formales de las épocas. Esto es, sencillamente, coexistencia ideológica. Esta tiene sus complicaciones, y no se puede llevar a cabo con reverencias, ocultamientos, con agua endulzada o traiciones. Si queremos continuar viviendo, nuestra tarea será la relación reflectante, reflectante-anticipadora, del hombre de hoy también con su futuro cercano, y no solo con el lejano. El hecho de que hoy nos encontremos en la anticipación en una medida y con una fuerza como seguramente nunca antes nos encontramos, de que nos veamos forzados a anticipar y a predibujar, y que tengamos tal disposición al ascenso, y por

ello también a la parálisis que provoca esta gran disposición, como nunca ocurrió en los tiempos felices, ni tampoco en los infelices, hace que vivir en esta época provoque en los hombres, que llevan en sí la anticipación, una extraordinaria satisfacción y orgullo. Las generaciones venideras nos envidiarán por ello. O, tal vez, en un acto dialéctico, también nos compadezcan.

Resulta significativo que Marx, que solía hablar mal del *ante rem*, lo destaque como diferenciación respecto al reino animal (pero no solo respecto al reino animal, sino, en mi opinión, a todas las generaciones anteriores): “Lo que distingue desde el principio al peor arquitecto de la mejor de las abejas es que él construyó las celdas en su mente antes de hacerlo con la cera. Al final del proceso sale a la luz algo que al principio solo estaba disponible en la imaginación del trabajador, es decir, idealmente.” Encontramos por tanto en los materialistas dialécticos la palabra necesariamente imprescindible: “idealmente”. Todavía no vemos a los hombres trasformados de la cabeza a los pies, sino que encontramos la cabeza como condición necesaria, como precedente. En la fuerza de la re-presentación hay también una propensión, no solo una intención, una anticipación, por tanto, y con ello se crea por vez primera el último topos humano, es decir, el topos de los utopistas que solo los hombre habitan. El topos en el que se han asentado bajo pena de hundimiento. Es decir, hay una relación meditada con el futuro, un contenido de esperanza racionalizado, *docta spes* . Lo utópico, por supuesto, con todos sus grados diferentes, con sus peligros, con sus riesgos, crece él mismo con el crecimiento del hombre. La conciencia utópica se sostiene científicamente a pesar de toda duda y de todas sus muy diferentes cualidades que son, principalmente, la utopía concreta y la abstracta. Lo utópico es, propiamente, lo característico del hombre.

Surge la pregunta de si en el mundo en el que nos encontramos, en el mundo exterior independiente de nosotros, hay un correlato al *utopicum* que tenemos en mente. En un mundo cerrado, terminado, este *utopicum* no tiene patria alguna. Aquí solo hay un esperar a Godot, solo existe el absurdo que nos responde, o el disparate absoluto, tan disparatado que ni siquiera nos vuelve la espalda, porque no tiene espalda siquiera. Todo esto son humanizaciones. Si el mundo no posee ningún correlato a nuestras anticipaciones y planes, el hombre es, sencillamente, una anomalía, un ser inconcebible, sin patria, un comienzo del que nadie sabe de dónde viene y hacia dónde va, un carnaval esotérico y austero que a nadie satisface. Cambiar presupone algo cambiable, la sílaba “able” implica que algo es posible, esperable, experimentable, algo negativo también, si se quiere.

Pero la posibilidad es la categoría más insignificante de la tabla de categorías filosóficas y ha sido negada por la mayoría de los filósofos. Diodoro sostiene: “Nada es posible, porque todo lo posible tiene que realizarse, y si no se realiza, entonces es que no era posible, por tanto, lo posible es abolido en lo real.” Esto tiene continuidad en Kant. Tampoco Kant, sorprendentemente, habla bien de la posibilidad, como tampoco Hegel. La posibilidad está en contra de aquel *ordo sempiternus verum* en el que todo lo que puede tener lugar ya ha tenido lugar o está planeado como si fuera ya real. Esta concepción está fundada teológicamente en la suposición de que existe una Providencia que conoce todo sin excepción y en la que no hay lugar para nada que no sea lo necesario. La posibilidad no se encuentra aquí como algo objetivo-real. La posibilidad objetiva-real rodea la realidad existente como un gran mar infinito con realizaciones posibles que, por así decir, están en nuestra mano.

El *utopicum* sitúa, pues, al hombre como ser cambiable y volitivo, el mundo le es dado como potencialidad, como el gran δυναμει ον, como el ente en tanto que posibilidad. En el hombre es posible lo utópico porque es el único ser que no tiene el futuro por algo falso, ni por algo que consiste en la mera posterioridad de repeticiones continuas. El hombre puede considerar el futuro como un auténtico todavía-no y como un *novum* verificable, si bien completamente mediado. La gran esfera de lo todavía-no es algo distinto de la negación, el no-tener está en el siguiente nivel y es también algo distinto de la nada, que es un resultado (salió torcido, la cosa no tuvo éxito). Lo todavía-no es aquello que está en suspenso, lo que todavía no se ha realizado pero no está por ello fuera del mundo. La categoría de lo todavía-no es posible en el mundo si este se considera como lo bosquejable, lo modificable, lo que todavía puede acontecer, como lo propiamente abierto, inconcluso, en proceso y, por ello, fragmentario, como un mundo con un horizonte que lo rebasa.

Lo todavía-no, que es perceptible como una tensión entre el sujeto y el objeto, aparece en dos formas: psicológica y cosmológicamente. El todavía-no psicológico es lo todavía-no- consciente, un estado en el que todos los hombres viven, habitado hasta el máximo, y que, sin embargo, no fue descubierto hasta hace bien poco, como la Antártida. Estaba cubierto por lo ya-no- consciente o, para denominarlo con el no-concepto, por lo inconsciente. Sin embargo, lo todavía-no es algo totalmente distinto. Lo ya-no-consciente, a lo que tan solo después se le prestó atención, fue señalado por Freud y el psicoanálisis de modo grandioso y admirable. Es aquello de lo que fuimos conscientes una vez y después fue olvidado o reprimido, relegado al sótano de la conciencia y expresado únicamente en

sueños. En los sueños nocturnos, sobre todo, en los típicos símbolos de la interpretación de los sueños, en un paisaje con claro de luna hasta donde el sol de la conciencia ya no llega. Lo otro, sin embargo, no es relegado al sótano de la conciencia, sino que es una preconciencia en sentido estricto. Es decir, un crepúsculo que se produce en nosotros, un crepúsculo hacia delante, nunca hacia atrás, un amanecer que se eleva y forma un umbral *superior* en las alturas de la conciencia, y que por ello no se expresa en los sueños nocturnos. Se expresa con mucha mayor frecuencia en los sueños diurnos, que son más parecidos a las ilusiones, a las imaginaciones y fantasías de tipo privado, en la mayoría de los casos, y que poseen un contenido banal, un futuro falso que mucha gente ya posee o que incluso han podido tener pero se ha perdido. Esto, que hemos tenido cientos de veces, es un futuro inauténtico. El futuro auténtico se caracteriza esencialmente por el *novum*, por lo todavía-no-sido. Estos son los sueños creadores de la vigilia que emergen en las grandes concepciones económico-políticas, en las creaciones artísticas, filosóficas y científicas, y que toman forma en un amanecer más o menos auróricamente anticipado.

Un gran porcentaje de este todavía-no-consciente está presente en tres formas: a) en la juventud, que está llena de ilusiones, y que proyecta muchas imágenes de la propia vida; b) en tiempos de cambio de una sociedad a otra, estoy pensando en tiempos sociales precedentes como el Renacimiento, como el tiempo de la Revolución Francesa, el alemán *Sturm und Drang*, el tiempo previo al 48 y nuestro tiempo, que están llenos de todavía-no: lo viejo no quiere perecer, lo nuevo no quiere ser, algo se está gestando; c) en la productividad artística, científica y filosófica. Dante lo expresa en los soberbios versos: “El agua que recojo no ha corrido aún.” Este es el concepto límite del *novum* en productividad.

Sin embargo, cuando lo todavía-no-consciente no tiene frente a sí un objetivo todavía-no-llegado a ser, todo esto no es más que un solitario y vacío disfrute privado. Este todavía-no-llegado a ser es el correlato de lo todavía-no-consciente, pero siempre que lo todavía-no-consciente merezca la pena en sus actos y contenidos será una representación mental, es decir, una sustitución psíquica de lo todavía-no-llegado a ser afuera. Este todavía-no-llegado a ser es lo que, sencillamente, está preñado en las circunstancias exteriores, un futuro que adquiere una primera forma (Leibniz, Hegel, Marx). Donde esto falta en las circunstancias exteriores, donde también falta la madurez de las condiciones y la tendencia es todavía demasiado débil, tenemos el genio prematuro, un genio político, sobre todo, como Thomas Münzer, por ejemplo, o como los cuáquero con sus sueños humanos y filantópicos, etc. Tampoco aquí concordaba con lo

exterior, no había ninguna respuesta, no había clemencia si lo todavía-no-consciente de la intención no tiene una tendencia real-objetiva hacia su aliado, en la que está implicada una latencia de lo que toma forma por primera vez objetivamente. Lo todavía-no-consciente tiene que encontrarse en la misma, o al menos análoga, dirección de nado, en algo ya dado objetivo, ello mismo en adelantamiento. Si no, solo tenemos ilusiones *privadas* duraderas.

Las meras utopías sociales *abstractas* y otras mejoras del mundo, sin embargo, van más allá de lo privado. Estas se originaron, por supuesto, como libres, como grandes, como respetables precursoras de un socialismo científicamente en camino –todavía no llegado a ser– en Tomás Moro, Campanella y, más tarde, refiriéndose a la sociedad industrial, en Fourier, Owen y Saint Simon, y, finalmente, como primera utopía técnica, en la *Nova Atlantis* de Francis Bacon. Es común a las utopías sociales abstractas la superación de la sociedad existente mediante otra que prevalece imaginada y construida en la mente, incluso sin que exista una relación concreta entre la intención subjetiva-utópica y el itinerario, la madurez de las condiciones, la tendencia latente objetivo-utópica y la posibilidad real en la realidad misma. Solo con esta última relación nace, en su lugar, la utopía abstracta concreta. La utopía concreta no representa pues paradoja alguna, sino que denota una consonancia entre tendencia y latencia donde, sin embargo, la tendencia guía, se satisface relativamente y se afirma dialécticamente.

Esta es, pues, la base y el fundamento de lo utópico, que tiene el más alto rango y, bajo pena de hundimiento, merece una reflexión precisa con conciencia y conocimiento y que guía todo el trabajo del Estado Mayor de la planificación filosófica.

Encontramos en este punto una división muy importante que todos experimentan, y que hace posible la gran depreciación de lo utópico y parece tener como consecuencia un penoso heroísmo. Dos elementos no coinciden: la anticipación a corto plazo y la anticipación a largo plazo. La anticipación a corto plazo es aquello que deseamos y que todavía puede ser experimentado. Los fines de la esperanza a largo plazo no deben situarse en un momento muy lejano, porque, en ese caso, podría suceder que los hombres se preguntaran, ¿qué me importa eso a mí?, o que se originasen inhumanidades. La anticipación a corto plazo tiene la ventaja de que no consume conscientemente a los vivos en favor de aquellos que nacerán después. En 1907, tras la primera Revolución Rusa, que fracasó, cuando las cárceles se habían llenado y los patíbulos hallaron una ocupación, apareció una novela de Artzibachef, *Ssanin*, en la que se plantea una

pregunta que da que pensar: “¿Por qué debo dejar que me cuelguen para que los trabajadores del siglo XXXII no tengan escasez de alimentos y disfruten de los placeres sexuales?” Sanin se vuelve epicúreamente hacia sí mismo. El peligro reside en que la utopía se convierta en un arrastrarse evolucionista, que se relaje, que solo se dirija, como Benjamín lo expresó una vez, a una “mejora gradual de las camas del presidio”. Esto no es un futuro auténtico.

La otra anticipación es la anticipación por antonomasia, que tiene la intención del ”Reino de la libertad” político-sociológico y, como se dice erróneamente, la forma secularizada de la libertad del hijo de Dios. Dicho popularmente: la anticipación a corto plazo guarda relación con el llamado reino de Dios en la tierra. Esta ha satisfecho todos los movimientos sociales, todos los movimientos heréticos, ya que supone que nosotros mismos lo experimentaremos: “¡Hoy estarás conmigo en el paraíso!” Esta frase que Jesús dirigió al ladrón en la cruz implica que todos los seres vivios tendrán cabida en el Paraíso. Filosóficamente en contra, la anticipación a largo plazo tiene que ver con el propio *totum* utópico, sin cuya conciencia se manifiesta como un mero tener presente meramente práctico –vivir sin nada que llevarse a la boca– . Sin este *totum* nunca se podrá llevar a cabo, político-revolucionariamente hablando, una huelga minera en Transilvania, si es que no va en ello algo más de cinco peniques. Sin este *totum* no pueden provocarse grandes transformaciones mundiales, tampoco las no-revolucionarias. En semejantes grandes ocasiones se debe poder disparar más allá del fin para acertar en él. También puede medirse con precisión la desviación, el desvío del camino correcto, mediante el punto de orientación general –que en el socialismo se identifica con la producción del reino de la libertad– reconocido con el máximo detalle. Se hace visible aquí, sin embargo, el problema desde otro lado: en todo *totum* utópico amenaza por igual de nuevo el peligro de ser consumido, una caricatura del *totum*, una posibilidad de inhumanidad a la que no se ha echado el cerrojo hasta ahora, en tanto que ya no se piensa en los hombres.

Se pone de manifiesto aquí la dificultad que reside en ambas formas de anticipación, la seducción y el carácter indispensable de ambas. Un problema que reside en la base de la anticipación, de la planificación en general. No hay planificación a corto plazo sin planificación a largo plazo, ambas solo pueden ir unidas, en un ensamblaje de etapas y fines tan sabio como benévolo. Un ensamblaje de liberalidad –sin un mal “no tener nada que llevarse a la boca”– y la invariancia de la dirección y su medida, sin duda, crítica. Un *totum* utópico, pues, en el que no hay una totalidad que aniquile la vida, ni la utopía. ¿Cómo pueden llegar a darse esta unión sin la

determinación del fin mismo? ¿Por qué medio es creado el terror y se representa el *totum* como alcanzado?

La cuestión es hasta qué punto estos pensamientos de lo todavía-no, provenientes de lo no-consciente, de lo no-llegado-a- ser y de la categoría de posibilidad real-objetiva, tienen cabida en cada una de las ciencias. La jornada debe continuar necesariamente en este punto mostrando este motor muy dialéctico del todavía- no en las ciencias y, finalmente, dejándole trabajar: en el psicoanálisis, en la psicología, en la sociología (que se ha vuelto demasiado positivista y carente de chispa –los tiempos cambian–), en la ética, en la estética, en la filosofía de la religión, en los problemas sepultados de la filosofía natural (donde la categoría de cualidad en la naturaleza se impone de nuevo frente al formalismo y a la antigua cuantificación) y, por fin, en el problema de una teología de los fenómenos naturales. Todo esto reside en el horizonte del todavía-no. Sin conceptos utópicos resulta evidente que la ciencia no puede obtener ninguna planificación de su real hacia dónde y para qué, y no se puede obtener ciencia alguna de la teología de la planificación implicada y continuamente presupuesta.

Esto sería aproximadamente lo que se erigiría aquí como la lista de problemas de la materia prima. Los sueños, los sueños nocturnos, difieren de los sueños diurnos –ilusiones diurnas–. Los sueños diurnos inauguran el enorme reino de lo todavía-no en distintas responsabilidades: médicas, sociales, técnicas, geográficas, artísticas, religiosas, en los paisajes de ensueño de la pintura, de la poesía, de la ópera, y en los muchos contenidos religiosos, todos ellos completados con la esperaza de algo no existente y con la conciencia del tener presente. Como dice el salmo, “Jerusalén, que se seque mi diestra si me olvido de ti”.

Todos nuestros sueños y anticipaciones de realidades posibles no serán remitidos, ciertamente, a una oficina de planificación. No lo serán, precisamente, los más importantes y, de entre ellos, menos aún el más cercano, el de la libertad. El ocio, en definitiva, es la *terra icognita* de la libertad. Con mucha frecuencia permanecen solo de modo circense, como única información disponible, a menudo como expresión del engaño ideológico desnudo, o también del mero aburrimiento barnizado, de la melancolía proveniente del nihilismo. A pesar de todo, hasta ahora no se ha avanzado ni lo más mínimo en el proceso para encontrar un sentido a nuestro mundo, pero tampoco se ha perdido por completo. El mundo se muestra ante nuestros ojos como un experimento, como un laboratorio en el que se trabaja al máximo en la búsqueda de su propio sentido.

En un libro anterior, *El espíritu de la utopía*, escribí hace mucho tiempo

la siguiente frase: “De este modo, el marxismo está en condiciones de ser una crítica de la razón pura para la que la crítica de la razón práctica todavía no se ha escrito.” *La crítica de la razón pura* es la descripción del determinismo de la ciencia natural, es decir, del mundo newtoniano que encuentra aquí su reflejo filosófico: ¿cómo es posible cognoscitivo-teóricamente hablando? Existe aquí una estrecha salida en la idea de los sucesos ocurridos innecesariamente, que no están contenidos en el mundo y tampoco pueden ser pensados científicamente, pero constituyen postulados y anticipaciones. Su valor no reside en ser reconocidos, sino en constituir una exigencia de lo moral precedente para que se pueda vivir, en suma, rectamente. Es decir, para que haya libertad; a lo que Kant tradicionalmente añade, Dios e inmortalidad. Pero quedémonos en la libertad. Kant en los *Sueños de un visionario*, siendo prudente, meticuloso, preciso y muy honrado, afirma: “La balanza del entendimiento no es totalmente imparcial, y el brazo que lleva la inscripción *Esperanza y futuro* tiene una ventaja mecánica que hace que razones incluso leves, caídas en el platillo que le pertenece, levanten del otro lado los argumentos especulativos intrínsecamente de mayor peso. Esta –concluye Kant– es la única injusticia que no puedo suprimir, y que de hecho no quiero suprimir”[12]. Así se establece, por tanto, el contenido de la razón práctica en conexión con la razón pura, esto es, con la teoría del determinismo.

Lo principal sería fijar una unidad entre los fines a largo y a corto plazo. Una unidad humana, una realidad que satisfaga dos exigencias: socialismo y democracia. Unas exigencias que, de todos modos, podrían ir juntas, por definición, si el socialismo tuviese un comienzo. Pero no solo esto, también queda un resto de lo que una vez fue pensado o sugerido en el Cristianismo al margen de lo clerical (sin la ideología de la dominación y la ideología mojigata que partiendo de la administración del cristianismo se internó aquí mediante la clase dominante). Este no está tan alejado del humanismo demócrata-socialista, penetra hasta el fondo del asunto.

No olvidemos nunca la afirmación con la que Marx cierra su tesis doctoral, cuando todavía no era un idealista puro: “Prometeo es el santo más noble del calendario filosófico.”

Notas al pie

[1] Obra del sindicalista y escritor August Winnig (1878-1956).

[2] Bloch se refiere aquí al libro de Gunter Grass *Aus der Tagebuch einer Schnecke* publicado en 1972 y donde se muestra crítico con la izquierda radical alemana. (Existe edición en castellano: *Diario de un caracol*, Alfaguara, 2001.)

[3] Alfred Brehm (1829-1884) fue un zoólogo alemán autor del libro conocido como *Brehms Tierlieben* ("Vida animal de Brehms").

[4] Karl Valentin (1882-1948), conocido comediante alemán durante la República de Weimar.

[5] Wilhelm Weitling (1808-1871), socialista utópico alemán.

[6] Traducción en castellano de Carlos Correas: Inmmanuel Kant, *Sueños de un visionario*, Buenos Aires, Leviatán, 2004, pp. 106-107.

[7] Hugo Stinnes (1860-1924), político e industrial alemán.

[8] Apellido perteneciente a una conocida familia de empresarios alemanes durante los siglos XIX y XX.

[9] Traducción en castellano: Karl Marx, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* (Barcelona: Ariel, 1971).

[10] Hegel, G. F. W. (2004), *Principios de la filosofía del derecho.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, p. 19.

[11] Anliegen.

[12] Kant, *Sueños de un visionario*, *op. cit.*

III

Cuestiones epistemológicas

1. Cognoscibilidad del mundo

"Cognoscibilidad del mundo" significa también la posibilidad de transformación del mundo gracias al conocimiento y el difícil camino que la humanidad tuvo que recorrer y del que todavía le queda mucho trecho por andar. Porque hoy, tal vez por primera vez en mucho tiempo, resulta meridianamente claro de nuevo para muchos que algo no está bien en nuestro mundo y en nuestra situación. Esto provoca una profunda reflexión en aquellos que sienten la tarea moral de no quedarse en el mero juego y permanecer en la pura contemplación, sino que han aprendido de la historia de la filosofía que en ella hubo muchas y fructíferas épocas en las que también se meditó sobre el modo concreto de intervenir en el mundo y mejorarlo. Aquí se me ocurre enseguida un pensador que, debido a falsas informaciones, la mayoría no se esperará: Platón, considerado el fundador del idealismo, y que viajó en tres ocasiones a Siracusa bajo peligro de muerte para fundar un Estado mejor. Sorprendentemente, Platón es la prueba de que un presunto modo lúdico y la actividad práctico-política no se excluyen. El ser humano es, en todo caso, un animal que construye desviaciones, la ciencia debe construir desviaciones, y difícilmente un viaje que remitió a una desviación fue en vano, ya que a menudo conlleva un enriquecimiento o un cambio en el punto de vista.

¿Cómo comienza en nosotros el pensamiento? En tanto que no estamos completos, que nacimos indefensos, sin dientes suficientes para desgarrar la carne, sin garras, sin pelo. Resulta sorprendente que el ser humano pueda haber sobrevivido a este estado anterior. Los hombres dependen de la inteligencia, y en ella nacen desde la infancia el extrañamiento, el asombro de que algo sea como es, el preguntar y el informarse para

familiarizarse, en suma, con un mundo inhóspito. El asombro se mantiene ahora, después de que el mundo se volviera inhóspito en las circunstancias externas. Este es según Platón y Aristóteles el inicio del filosofar: en el comienzo fue el extrañamiento, el asombro ante objetos completamente simples que generalmente no llaman la atención, permanecen ocultos e invisibles y, sin embargo, a menudo son el impulso para un gran pensamiento. Un pensador, puede decirse, es un hombre al quien el pensamiento le cuesta más esfuerzo que a otra gente. Él no se calma enseguida, sino que continúa preguntado. El asombro comienza en la infancia, casi para todos los seres humanos vivientes, con preguntas muy profundas: "¿Por qué algo y no más bien nada?", una pregunta con la que salen muy a menudo los niños ya con cuatro o cinco años. Así como con preguntas aún más directamente referidas a lo físico: que la lluvia caiga, la tormenta o la luz eléctrica, que el pan esté marrón por una parte y blanco por otra. "¿Por qué?", esta es la pregunta. Nacimos como filósofos pero pronto perdimos esta costumbre originaria, porque preguntar también pueden ser incómodo. Con ello, sin embargo, comienza la reflexión, comienza la cultura humana.

El pensar y conocer presuponen un mundo que es cognoscible. Un mundo que, asimismo, no es evidente, sino que puede despertar el asombro. Nuestras preguntas pueden ser contestadas por la realidad de tal modo que nuestro pensamiento coincida, que no solo produzca quimeras subjetivas y soluciones precipitadas. Enseguida, sin embargo, se presenta una duda. El extrañamiento es algo que no se deja despachar tan fácilmente: cuando se da una respuesta, no se detiene en ella. En el pensamiento aparece la duda, sin la que no hay conocimiento alguno.

La primera forma: comienzo del pensamiento. El pensamiento comenzó con los griegos del modo más patente y claro como desprendimiento de costumbres, de tradicionalismos, también de mitos. El comienzo del pensamiento consistió en que algo fue figurado en pensamientos, de modo que se hizo palpable, tangible, y sobre todo visible. Este figurativismo[1] recorre toda la filosofía griega, hasta su final. La parte subjetiva del conocimiento estaba reflejada en ella, del modo más evidente, en los sofistas: la duda, el desprendimiento de lo adquirido, nada de lechos para echarse a la bartola. Esto era la ilustración de la Antigüedad, también una "salida de la autoculpable minoría de edad", como decía Kant. La misma palabra teoría contiene el acto de ver, teoría quiere decir contemplación, consideración. En ella tengo, por así decir, la cosa al contado, el cambio del conocimiento ha sido cobrado, siempre con la duda continua, con la continua inquietud que pertenece a los hombres y los convierte en

humanos. De modo, pues, que el *mirar* es lo esencial. Ahora bien, no existe ninguna partenogénesis de sí misma en los acontecimientos intelectuales, estos tienen una fundamentación social. Mirar es noble. La producción, la fabricación es indigna de un hombre libre. Una actitud en toda sociedad con caciques y aristócratas, como lo fue por primera vez en Atenas, donde había esclavitud y el trabajo era una deshonra, de modo que los escultores, por ejemplo, y los pintores no tenían ningún rango social. Fidias, tras la inauguración de su estatua de Zeus de oro y marfil en Olimpia, no volvió a ser recibido en las festividades porque era un escultor y, por tanto, trabajaba con sus manos. Hefesto, sin duda era una divinidad, pero una divinidad de la forja y la artesanía, el dios de la Erzbilder/formación mineral sobre todo. Era representado como pequeño, sin lavar, lleno de hollín, cojo. Libres de este desprecio social estaban los poetas y los filósofos: grababan signos de escritura con un estilete sobre las tabillas de cera, esto era *gentelmanlike,* todo lo demás era vergonzoso. Es decir, en una palabra, la producción, la fabricación, el trabajo como tal y el trabajo manual en general eran tabú en la antigüedad, por ello no tenían buena reputación en la filosofía. Filosofar quiere decir mirar. Esto es así desde los primeros filósofos, en los que todavía no hay interés en ello. Es decir, claramente desde los presocráticos hasta Platón, el filosofar es considerado como contemplación de ideas y no de objetos físicos y particularidades. Estas deben ser previamente desechadas, tan solo participan de la idea que les proporciona la verdad. Pero esta contemplación de ideas como teoría tiene extrañas reacciones. Esta contemplación es feliz, parece como si lo que pudiera ser contemplado con el intelecto estuviese muy unido a mí, como si formase una unidad conmigo. Desde Parménides o Empédocles hasta Plotino: pensar y ser son una misma cosa. Una frase de Plotino, que Goethe tradujo literalmente, dice: “Si el ojo no fuese solar, el sol jamás podría contemplarlo; si no residiera en nosotros la propia fuerza de Dios, lo divino jamás podría arrebatarnos.” En los versos de Goethe se admite una afinidad esencial entre el sujeto cognoscente y el objeto o cuerpo o substrato del conocimiento adecuado a él y que le corresponde desde un principio como algo dado. De modo que el mundo es afirmado aquí, si bien no como el mundo de los fenómenos, sino como el de las ideas presentes en los fenómenos y especialmente el de la idea suprema, la *usia* en Plotino. Existe, a pesar de ello, una observación contraria a esta concepción que resulta muy interesante y curiosa, que nos pone nerviosos y nos emociona al mismo tiempo, y que fue computada por un filósofo que no es de primer rango, por Anaxágoras. Anaxágoras contradice a Empédocles, quien

defendía que era necesaria una homogeneidad entre el ser humano y el objeto para el conocimiento, que lo semejante solo puede percibir lo semejante: solo lo frío que hay en nosotros siente el frío de fuera, solo el calor en nosotros percibe el calor externo. Por el contrario, Anaxágoras dice que toda percepción solo puede tener lugar porque el frío que hay en nosotros percibe el calor externo, y el calor en nosotros siente el frío exterior. Aquí se produce una ruptura con la afirmación de que pensar y ser son una misma cosa. Anaxágoras añade, curiosamente, que por eso todas las percepciones están unidas a un sentimiento de displacer. Solo lo no-semejante puede conocer lo semejante y no lo semejante lo semejante. Se produce, pues, un schock, una sorpresa, un asombrarse, que no es solo un asombro porque mi mente no pueda imaginarse el mundo, sino porque el mundo produce displacer en tanto que es algo distinto de aquello que trabaja en el sujeto como instrumento del conocimiento.

Pero la visión tiene sus límites. Para Aristóteles, a pesar de que rompió en gran medida con todo este esquema, esta solo puede conocer el movimiento inauténtico. Aristóteles dice que el movimiento es una entelequia imperfecta; la entelequia es, sin embargo, la idea traída al mundo, traída a la tierra como forma. También para Aristóteles la visión es, pues, primaria y omnipresente, no existe, por tanto, ningún proceso. Tanto para él como para Platón tiene lugar un destierro que proviene de la visión: todo el saber es reminiscencia. No hay nada nuevo bajo el sol, existe un grandioso cabotaje alrededor del terreno de lo existente, pero todo es perfecto, todo existe, y saber, por así decir, es reconocer. Antes de nuestro nacimiento, según el mito platónico, flotábamos como compañeros y compañeras de viaje de los dioses y veíamos las ideas eternas primitivas. El arco en el que flotábamos a través de estos campos divinos y veíamos las ideas dependía del rango que mediante la transmigración de las almas hubiésemos alcanzado. Cada uno estaba a una altura diferente, para algunos llegaba apenas hasta el 21 de diciembre, donde el sol de las ideas permanece a bastante profundidad y no se ve demasiado; para otros, los grandes genios elegidos, alcanzaba hasta el 21 de junio. Esto no está en Platón, naturalmente, pero es una instructiva analogía con el calendario. Sin embargo, cuando el sol alcanza el cenit, se ve mucho, entonces nacen los seres humanos y lo ha olvidado todo. El ángel del embarazo borra el conocimiento, y los hombres tienen que encontrar por sí mismos durante la vida el recuerdo de las ideas, las esencias, contempladas antes de nacer. Lo que encuentran entonces es la reminiscencia de una existencia previa, antiquísima. En esto se funda probablemente un antiguo mito egipcio: el ángel del embarazo es, al mismo tiempo, el ángel del olvido, y presiona al

recién nacido con el dedo sobre los labios para que lo olvide todo y calle. Existen cabezas de niño egipcias en las que todavía puede verse un dedo sobre los labios. El complemento posterior, espléndidamente bello, de este mito ofrece una explicación para la incisión existente en el labio superior: procede del dedo del ángel del silencio, no debemos revelar nada de las profundidades de nuestro recuerdo. Este destierro del recuerdo recorre toda la historia de la filosofía hasta Hegel, incluso después de que la propia visión fuera sustituida. El destierro llega más allá y actúa como impedimento del conocimiento del proceso, del proceso histórico y mundial.

Con el ascenso de la burguesía, patente en el siglo XVI, se produce, efectivamente, una nueva concepción del conocimiento que nos resulta mucho más familiar, ya que continuamos viviendo en este período: la visión es sustituida por la *producción* (lo que tuvo como consecuencia, al mismo tiempo, un singular renacimiento de la Matemática). Producimos, ¿de dónde proviene la evidencia de esta palabra? La producción, como la fabricación, está estrechamente vinculada al desencadenamiento de las fuerzas de producción que el capitalismo trajo en su origen progresivamente de modo admirable. “Al rey le honra su dignidad”, se dice en *La campana*[2], “a *nosotros* nos honra la laboriosidad de nuestras manos”. La producción se convierte en un honor, la burguesía asciende por la escalera social. En lugar de la riqueza del poder del feudalismo, el poder de la riqueza en la época burguesa, a partir del siglo XVI, atravesando 1789 con la superación de las barreras gremiales, con la instauración de la libre competencia en el mercado, etc. El mundo sufre una gran transformación sin una teoría formada para ello. Pero la producción técnico-capitalista era suficiente, penetra con su evidencia en la aventura y el pathos del conocimiento. Junto a la dignidad de la producción va el respeto por la Matemática. Porque los objetos matemáticos son producidos por nosotros, existen efectivamente en el exterior, hay círculos, cuadrados, cuadriláteros, pero solo como signos. Para decirlo del modo más sencillo, no puede encontrarse en el mundo ninguna aparición pura de un círculo, un cuadrado o un trapecio. También los números son producidos, todo el sistema de numeración, con y sin Pitágoras, es en la época moderna una gran hazaña del intelecto puro, tal como se consideró entonces. Hobbes, el filósofo inglés, él mismo un burgués de pura cepa y magnífico en ello, dijo que solo podemos conocer lo que nosotros mismos hemos producido. Esto se refiere sobre todo a los objetos de la Matemática. Continuando con el maestro del concepto de producción, para Kant el conocimiento es conocimiento matemático, este representa el problema de la *Crítica de la*

razón pura, de la razón puramente teorética, como se denominó originariamente. Solo hay conocimiento dentro de la ciencia natural matemática. Las cuestiones morales, y por supuesto las cuestiones de la *Crítica del juicio* no pueden ser objeto de conocimiento. Las relaciones finales en la biología y las relaciones finales en el arte y la estética pueden ser pensadas, pero no conocidas. De ahí la afirmación kantiana: en toda ciencia hay tanta ciencia como matemática pueda encontrase en ella. La producción tiene lugar mediante la síntesis trascendental. La síntesis es una formación humana, una formación del entendimiento, de la conciencia teórica pura. Hay formas de la contemplación, existen doce categorías del conocimiento y existe también, finalmente, la idea del absoluto. Todas ellas no pueden ser conocidas, pero sí pueden ser establecidas. Nosotros hicimos todo esto, lo hemos producido, no puede encontrarse primero psicológicamente, sino que, como ya se dijo, es trascendental, *previo* a la conciencia. Procede, por tanto, desde la pura nada, se originaría y formaría nuestro mundo conforme a la Matemática. Este es el exceso de la filosofía de la producción en un sentido radicalmente profundo que, naturalmente, tiene un límite a final. Esto es, la denominada cosa en sí, el resto irresoluble en la experiencia trascendental, no producida por nosotros y, por tanto, tampoco cognoscible. No obstante, y precisamente por ello, las ciencias parecen poder ser conocidas en todas las épocas en sus funciones y también en sus límites, límites que son sobrepasados por la moral en la *Crítica de la razón práctica* y de un modo totalmente distinto por la Biología y la Estética en la *Crítica del juicio* . Este sobrepasar no tiene ningún valor de conocimiento.

También Hegel se hizo cargo, desde luego, del concepto de producción, pero sin destacarlo especialmente, como instrumento para el conocimiento del mundo, pero con un acento completamente distinto y muy objetivo. La producción es producción *histórica*, es un *proceso histórico*, es la humanización y la transformación del mundo humano mediante el *trabajo*, de este modo se muestra ya en la *Fenomenología del espíritu* . El mundo no lo ha creado un dios, sino nosotros en la historia y nosotros como gobernadores y secretarios de espíritu del mundo que trabaja en la historia y el mundo. Nosotros los filósofos, que somos secretarios del espíritu del mundo, como dice Hegel, permanecemos en la antesala, pero estamos obligados a tomar nota de las órdenes, *nosotros* hemos creado esto. Toda ciencia es solo ciencia en tanto que la historia ha entrado en ella o, como formula el propio Hegel: “El misterio de todo fenómeno se resuelve en su historia.” Es descubierto aquí el proceso y, al mismo tiempo, el “ser en ello” del hombre como el factor subjetivo, como el espíritu subjetivo. Sin

embargo, este proceso mismo reside de nuevo bajo el destierro mortal que cierra el acceso de todo lo nuevo. En 1831, con la muerte de Hegel, se cerró el mundo. Realmente, no sucede nada nuevo bajo el sol, el espíritu del mundo está detenido en la figura del profesor Hegel que circula frente al edificio de la Friedrich- Wilhelms Universidad, avanzando en un coche de caballos bajo los tilos de Berlín en dirección a su clase magistral. "Aquí se apea el espíritu del mundo", esta era la caricatura de Hegel que los estudiantes dibujaban por entonces. Sin duda, existe un futuro, pero no merece la pena hablar de él. El mundo está terminado en tanto que se ha reflejado en la filosofía hegeliana. Los impulsos del movimiento histórico mismo son, de nuevo, puramente intelectuales, exactamente igual que en las Matemáticas. Tiene lugar, por así decir, una partenogénesis de la idea. A diferencia del siglo XVIII y de Kant, lo económico-social es insistentemente puesto de relieve, pero procede ello mismo del material del espíritu, y la llamada materia tiene como única verdad, dice Hegel, que no tiene verdad alguna. Todo lo que existe tiene lugar en la mente, en la mente del hombre que piensa el logos, en el propio logos, pues, que hace su aparición.

Llega ahora la gran transformación: tuvimos la visión como figuración y producción en Hobbes, Kant y Hegel. El hombre, sin embargo, que destronó por primera vez la matemática e introdujo la idea de la historia como producida por nosotros fue, en el siglo XVIII, el filósofo de la historia napolitano Giambartista Vico. Este fue el gran contrincante de Hobbes y es citado por Marx en una nota del tercer tomo de *El capital* con gran respeto y agradecimiento. Precisamente porque hacemos algo, y justo porque lo hacemos *nosotros*, lo podemos conocer. En esto coinciden Giambattista Vico y Hobbes y coincidirá Kant más tarde. ¿Pero *qué* hemos hecho entonces? La historia, la naturaleza, no las hemos hecho nosostros. El "poder hacer", la producción, es, pues, el órgano del conocimiento de la historia y del progreso de la historia. Este pensamiento metódico de Vico ha influido desde Herder hasta Hegel, quien, aunque nunca lo menciona, le debe mucho. Por eso Marx señala la importancia de Vico, porque representa la transición a unas formas de conocimiento totalmente distintas. Ambas, sin embargo, han sido señaladas hasta ahora como afines y sintetizadas y conducen en el marxismo a la *transformación* del mundo. La producción como instrumento o como acto del conocer se contrapone en esencia a la figuración. Figurar es fotografiar, una conducta ingenua, una conducta que asimismo tiene que admitir objetos imposibles porque están siendo observados. Es decir, si tenemos un palo recto y lo introduzco en el agua, con una parte elevada en el aire y la otra bajo el agua, entonces

el mismo palo parece estar partido. Yo *veo* que está partido, pero lo recorro con el dedo, si confío en mi dedo, en mi sentido del tacto más que en mis ojos, entonces no está partido. No poseo, por tanto, ningún criterio para decidir si el palo está partido o no. Había aquí ya enormes dificultades relativas al entendimiento que, sin embargo, fueron heredadas por la teoría de la figuración como visión. Existe sin duda una brecha entre figuración y producción. Debido a esta separación la primera tiende a un vulgar materialismo, y la segunda a un idealismo no vulgar, sino altamente esotérico, totalmente generalizado. Ambas tendencias, sin embargo, no desaparecieron y, como es de sobra conocido, Marx y sobre todo Lenin intentaron renovar la teoría de la figuración. En Lenin se encuentra incluso un uso no del todo correcto de la palabra figuración, fotografía, etc. Como si el entendimiento reprodujera el mundo tal y como es, en tanto que sigue la realidad de modo más fiel posible; lo que podría crear de nuevo relaciones indeseables con un positivismo igualmente vulgar. Pero Hegel hace de nuevo su aparición convirtiéndolo en cuestionable en tanto que introduce en el proceso el factor subjetivo y, a través del factor subjetivo, algo que le faltaba hasta el momento a cualquier teoría de la figuración o de la producción: lo detectivesco, lo detector, y no solo lo analítico que domina la ciencia natural matemática, la física experimental, la Química y la Medicina. Lo detectivesco marca una diferencia, permite encontrar una huella, es la capacidad, la posibilidad de descubrir algo que está siendo silenciado; subjetivamente, por mala conciencia y objetivamente, porque todavía es desconocido y se encuentra inmerso en una niebla que es la suya propia. La ciencia, el materialismo histórico, el análisis económico-social descubren algo. Se dice Biblia y se quiere decir calicó. ¿Qué ocurre cuando se utiliza esta expresión? Y en definitiva, ¿qué es la ideología? ¿Tan solo una capa cómoda o útil que cubre los hechos? ¿Y cuál es el meollo de la cuestión? Este meollo, el impulso verdadero, primario, al menos, de la historia reside en el interior de la propia historia. Esta es la herencia hegeliana: el marxismo es primariamente una ciencia social e histórica y no una ciencia natural como el materialismo mecanicista del siglo XVIII. Debe ser descubierto y, de nuevo, cargado con antiguas energías: con el asombro, con la duda, con el placer de dejar que nos caiga la venda de los ojos, de ver lo que es el caso, lo que estaba encubierto mediante idealizaciones. Es decir, un análisis económico de los fenómenos de tipo social, como en general ideológicos, en el arte, la religión, la ciencia, la filosofía, con el objetivo de salvarlas de su confusión con las meras simulaciones. Hay baratijas, pero también hay oro en las ideologías. Hay baratijas que se echan a perder con el agua fuerte, pero también hay

oro que muestra con ella su valor, hay un excedente cultural. Goethe y Bach no son superestructuras que se deshacen como si se tratase de una sublime estafa de la más alta categoría. Ellos consisten el algo diferente. Para poner de relieve este algo auténticamente verdadero y distinguirlo de la equivocación subjetiva o del engaño objetivo-real, tiene que llevarse a cabo este análisis que es un análisis social y, por tanto, acompaña a nuestro proceso social como representación de factores objetivo-reales. Estos están ausentes en el idealismo trascendental de Kant, pero no en el idealismo objetivo de Hegel; si bien allí solo consisten, como ya se dijo, en logos, en espíritu. En el fondo reside, de nuevo, la idea de Parménides: pensar y ser son, aunque dialécticamente, lo mismo. Esto permanece, sin embargo, ajeno al espíritu que nos permite extrañarnos y maravillarnos hasta el dolor. Toda percepción continúa estando unida a un sentimiento de displacer y actúa como impedimento allí donde el conocimiento se convierte en praxis. Esta resistencia en nosotros debe ser eliminada en el mundo histórico y físico, o debe sacarse a la luz lo que se esconde en ella, aquello que opone resistencia: ¿Qué es aquello que se defiende tanto a ser conocido como a ser modificado? Así que hay, pues, algo en el mundo que se manifiesta en virtud de los factores materialistas-objetivos en la oposición al conocimiento y el cambio. ¿Cómo pueden ofrecer diferentes objetos diversas dificultades de comprensión, diversas dificultades de aprendizaje? ¿Existe en verdad algo semejante a una resistencia al ser conocido?, ¿existe un negativo designado en el pasado de modo mitológico mediante la categoría de “adversario”? Hegel puso de relieve este negativo. En su dialéctica la propia negación sigue de cerca a la gran corriente de la generación por donde se introduce una posición. El grano de trigo sembrado debe descomponerse, debe perecer para que nazca el fruto. La descomposición del grano de trigo es la negación, pero la negación de la negación es la formación del fruto. Estas son imágenes muy bellas, pero no son adecuadas para la guerra del Peloponeso, ni tampoco para Hitler, ya que nada resulta aquí de la negación. Acerca de esta inmensa dificultad del proceso decía Schelling: no existiría proceso alguno si no hubiese algo que no tuviera que ser. Lo negativo en el mundo, lo inútil, constituye un peligro de destrucción, de fracaso último. Existen, por otra parte, los grandes movimientos contrarios iluminadores, las producciones de esperanzas fundadas en el mundo donde no están presentes ni lo hegeliano ni lo perteneciente a la antigüedad: el descubrimiento de las grandes esferas de la posibilidad real-objetiva. Lo “objetivo” es lo existente en lo que vivimos y en lo que todo vive y que está rodeado por el inmenso mar de la posibilidad, de la posibilidad real-

objetiva: todo podría ser de otro modo. No sé si Luise está en casa; sí, probablemente esté en casa. Esto se refiere únicamente a un conocimiento acerca del "estar en casa" de Luise. Con la meteorología sucede algo distinto. En primer lugar mi conocimiento es incierto, pero las nubes y la situación de la presión atmosférica no saben por sí mismas, por así decir, cómo será mañana. Aquí existe ya algo de posibilidad real-objetiva, se decide si lloverá mañana, brillará el sol o habrá tormenta, pero deben darse primero las condiciones necesarias para ello. Tenemos, pues, distintas esferas de condicionantes parciales como fórmula para la posibilidad. Si algo está parcialmente condicionado, entonces es posible, si no está condicionado por nada, entonces es imposible, si está totalmente condicionado, entonces es real, entonces tiene apariencia de necesidad. La gran mayoría de las cosas, sin embargo, oscilan en estado de condicionamiento parcial, y este condicionamiento parcial impulsa a su realización, a su resolución. Reside en ello una tendencia que se hace incontenible, como la que impulsaba a la sociedad burguesa en las ciudades-estado italianas desde el siglo XIV, o en ciudades alemanas como Colonia o Augsburg o, en igual medida, en Inglaterra o Francia. Es decir, en todas partes donde se estaban desarrollando nuevas fuerzas productivas. La sociedad feudal está preñada de otra sociedad que todavía no es perceptible pero que se anuncia en los dolores del parto. Existe una latencia, un telón de fondo del "poder ser". No únicamente en el sentido de los condicionantes parciales, sino del "poder ser" en el doble modo en que Aristóteles determina la materia: conforme a lo posible (lo posible está hundido en la materia), y siendo en posibilidad, en el seno de la materia, recogiendo la significación de la posterior palabra latina materia, que viene de *mater* : una madre que está embarazada, un seno originario que continuamente da a luz nuevas formas. Esta es, pues, la base de la posibilidad real-objetiva, un *fieri* constituidor en lugar de hechos. Formas modelo de una realidad fragmentaria, abierta en el proceso del mundo frente a la reminiscencia. Se forman, por tanto, modelos (la expresión procede de gran físico Ernst Mach) y hay una adaptación del pensamiento a los hechos mediante suposiciones, como dice Mach, o mediante tipos ideales (utilizando una expresión de Max Weber) o hipótesis de trabajo. Los modelos se forman por una situación indistinta, y si los hechos los contradicen, son eliminados. Esto resulta pensable mediante la categoría o la esfera de la posibilidad y alude totalmente a la praxis. La pregunta es cómo es posible si los mismos objetos sociales y el resto de objetos en el mundo son todavía modelos, modelos objetivo-reales, en los que algo se pone a prueba. Un *experimentum mundi*, el mundo entero un experimento

que contiene un ominoso peligro como posibilidad, pero también la posibilidad de la salvación, a la que se dirigen todas las esperanzas humanas de la religión y la escatología. Por ello nos necesita el proceso histórico como condición última para la realización de lo posible. Lo posible no puede darse a luz por sí solo, es necesario el factor subjetivo para que se produzca un bloqueo de las posibilidades negativas que nos son hostiles y se fomenten aquellas positivas, progresistas, que podemos identificar con nosotros. Esto tiende, de hecho, una especie de puente hacia el positivismo, entendido irónicamente, como es natural. Como en aquel, también aquí se dan la formación de modelos y la verificación, pero no mediante hechos, sino, de nuevo, mediante modelos: el concepto de mundo no es pensado en Wittgenstein de modo positivista, sino de un modo todavía más radical. Referido al mundo, que él mismo no sabe incluso dónde tiene la cabeza, de modo aún más radical. La verdad del positivismo y la verdad que se hallaba en la teoría de la figuración, todavía expresada por Hegel de modo silencioso, la verdad que se halla en lo llegado a ser, tiene dos rostros. Uno de ellos es el de lo verdadero, lo que concuerda con los hechos, *facts* . El otro, sin embargo, nos enfrenta al derecho natural burgués de los siglos XVII y XVIII: ¿qué promueve el camino recto? El ser humano todavía no es verdadero, todavía no ha sido encontrado, se arrastra por el suelo como un gusano y es por ello que las condiciones deben transformarse. Este es el concepto de verdad presente en el derecho natural y, evidentemente, en toda moral. Es por ello que todo cambio suena completamente grotesco en el marco de la ciencia natural: tanto peor para los hecho si no concuerdan con esta verdad. Esta es la ideología de las revoluciones burguesas inglesa, americana y francesa. Producción del ciudadano y de las condiciones bajo las que puede existir. Todo el Nuevo Testamento y los testimonios de los profetas están atravesados por la afirmación: tanto pero para los hechos.

Este es el concepto de verdad que encuentra su lugar en la vida cotidiana: un verdadero amigo es un amigo auténtico, uno que se corresponde con el ideal que reside bajo lo significado, esperado y pensado por la palabra amigo. No en abstracto, sino en sentido normativo, o que al menos deja abierta la posibilidad de esta correspondencia. En resumen, desde este concepto de verdad el mundo existente no es verdadero, sino que debe convertirse en verdadero, debe ser identificado. Sin embargo, la forma y la verificación para ello no se representan internamente al pensamiento, a la teoría, como sucede en toda la filosofía contemplativa y en la matemática. En tanto que la verdad se muestra ella misma, puesto que es deducida, en ambos, en el derecho natural y la moral, la matemática

y el método se encuentran muy cerca. Leibniz casi llegó a equiparar el derecho natural y la matemática; pero esto no basta. La evidencia objetiva de un teorema matemático, del derecho natural o de un dogma moral, para hablar al estilo del siglo XVIII, no ofrecen una prueba de verdad concluyente. La prueba de verdad definitiva, precisamente en tanto que sale del mero logos, de la razón, se refiere a lo concreto y a lo posible. Su concreción solo puede encontrarse en la *praxis*, es decir, en la política, en la técnica. También en el interior del mundo burgués, evidentemente. Todavía no ha tenido lugar que se haya hecho evidente en la filosofía, tampoco en ninguna filosofía posible. Todavía no se ha cumplido la oración: "el comer es la prueba del puding", como dice Engels a partir de un refrán inglés que recoge lo que en el Nuevo Testamento se formula así: "Por sus frutos los conoceréis." La praxis es el criterio definitivo del conocimiento. Cuando esta falla, puede que esté en juego un antagonismo, que deba ser descubierto detectivescamente, con la más alta desconfianza y la negación de la negación. El error puede residir en el diagnóstico y, en ese caso, el diagnóstico debe modificarse. Entonces es que algo estaba mal desde el principio en la receta. El lugar en el que se asienta la praxis puede estar errado: la praxis siempre probará lo que es el caso, y si la praxis se tuerce especialmente, si, por así decir, la teoría falla especialmente en esta praxis y fracasa en el efecto, es que algo no está bien en la teoría. Entonces debe ser revisada, trasplantada.

Este concepto de verdad, señoras y señores, ha sido el tema de hoy. Por desgracia, la pura averiguación de la verdad ha sido sepultada en nuestro congreso. Aquellos que no han superado la prueba praxis, a pesar de que el criterio de la praxis procede de sus teorías, no han querido hablar de praxis y han regresado a un platonismo de la verdad pura en un aire puramente etéreo: porque precisamente su praxis no tolera discusión alguna. Puede decirse que Marx convirtió en platónicos a los marxistas soviéticos mediante una tal pureza de la idea, de la pura idea, que uno podría echarse a perder frente al idealismo oculto bajo la máscara del materialismo, de la praxis. Esto se convierte en una mera discusión de errores[3], como se decía en tiempos del estalinismo. No es que tenga que estar necesariamente presente en la teoría, pero puede estarlo, de modo que es necesario comprobar la teoría, tal como debe hacerse con toda teoría, precisamente *porque es científica* . Rectificar pertenece a la esencia de la cientificidad. El que una teoría pase de moda no es ninguna refutación de su *verdad*, sino que es su conciencia que golpea. El revisionismo, *revidere*, es examinar algo de nuevo y bajo otras circunstancias. La otra pregunta se refiere al terreno sobre el que se origina esta involuntaria "falsa" praxis.

¿Es el terreno apropiado para que esta teoría se convierta en praxis, no quedará deteriorado? En referencia a Marx y al marxismo, todo lo que hoy ha tomado cuerpo de nuevo en gran parte de la juventud, la chispa que impulsado hasta dónde lo nuevo toma cuerpo, tenía allí su lugar y, como el eslabón más débil de una cadena, era necesario para que trajera lo que después sería también el lugar de manifestaciones y acontecimientos que no guardan ninguna relación con la Revolución de Octubre, sino en gran medida son precisamente aquello contra lo que esta estaba dirigida. Esto puede guardar relación con el terreno, con un terreno que no fue abonado mediante ninguna revolución burguesa y que desde la partición del Imperio Romano de oriente y occidente en el año 396 se aleja cada vez más de ella, que no conoce la escolástica, ni el Renacimiento, ni los problemas de la reforma, ni la ilustración, ni el 1789. Tras el zarismo se estableció súbitamente el proyecto más osado, moderno y futurista: el marxismo, la revolución proletaria. De este modo se colocó el tejado sobre el suelo sin que existiese un primer o un segundo piso: ¿dónde pueden tener cabida aquí las habitaciones y las estancias? ¿No resulta totalmente legítimo, por utilizar una expresión corriente de la ortodoxia esquemática y vulgar, que la teoría se transformase en esta praxis hasta hacerse irreconocible? ¿Hubiera sucedido lo mismo en un país de la Europa occidental?

La meta a largo plazo, el hacia dónde y el para qué, han de estar aquí presentes para generar entusiasmo. Pero no de modo que los seres humanos sean utilizados como medios para esta meta, sino que esta sea contemporánea en toda acción revolucionara como un fin moral y teleológico del hacia dónde y del para qué en el sentido de un enorme experimento. El experimento de 1789 tuvo éxito solo en parte: de los ciudadanos surgió la burguesía, porque las condiciones económicas habían situado a la burguesía en el orden del día de la historia. A partir de 1917 se produjo también un cambio, y cómo se habría lamentado Hölderlin en un nuevo *Hyperion* de aquello que surgió del impulso de 1917: un nuevo protectorado sobre Bohemia y Morabia[4], tanques que enfrentaban el marxismo contra los marxistas, ametralladoras que pretendían haber fundado el reino de la libertad. Nunca en la historia, que en tantas ocasiones se repite, se había producido un deterioro tal de lo común. Hay una historia del Imperio chino en la que se habla de la lucha de los cuatro reinos, y la conclusión de este capítulo es la siguiente: a partir de ahora tuvieron lugar en China situaciones completamente insostenibles. Punto. A parte. Nueva frase: Estas situaciones insostenibles duraron 240 años. Cuando se excluye el factor subjetivo, cuando no llega únicamente la

resignación sino que sustituye a la nueva actividad –sobre todo en el propio Este–, entonces esta insostenibilidad puede mostrarse como tremendamente sostenible y se hace la paz del cementerio incluso sin necesidad de una guerra atómica. Teoría y praxis, pero en el sentido del largo camino que ha transitado el conocimiento humano, desde los inicios en Grecia hasta Hegel y Marx y, más allá, hasta el descubrimiento de lo todavía no consciente y lo todavía no llegado a ser: este largo trayecto no puede terminar y no terminará así. Por ello es de esencial importancia que la meta a largo plazo esté viva en las metas a corto plazo si esta no quiere hundirse en el economicismo y en la actividad febril sin sentido, del mismo modo que la meta a largo plazo se convierte en un puro parloteo y en mera charla sin contenido cuando no se atiene concretamente al curso de la realidad y avanza junto a él. Esto, en suma, se nos muestra a todos como evidente, lo consideramos una evidencia real. Pero esto que resulta tan fácil de ver, es difícil pensarlo y más difícil aún hacerlo realidad. No implica únicamente acabar con las condiciones en las que existe el hambre, la miseria y la desesperación en los países subdesarrollados, en las barriadas, y que en los países civilizados de la llamada Europa tan solo está encubiertos. Es decir, no solo es necesaria la superación de las condiciones bajo las que hay penuria y carga de trabajo, bajo las que hay humillación e injuria. Este aspecto no ha sido demasiado atendido en el marxismo. Se aludía a él en el derecho natural clásico mediante lo que denominé “caminar erguido”. Todavía no caminamos en absoluto erguidos. Uno de los más nobles deseos que el derecho natural y de la moral querían producir primero en el ser humano era su integridad, algo que todavía no ha sido logrado en la historia ni en el mundo. Falta, por tanto, lo que sería la autoidentificación, el autoencuentro, un *sursum corda* en solidaridad, una elevación del corazón en solidaridad o, para ser más concretos, un adelantamiento del corazón, una praxis que no conoce ya un orden superior. En el adelantamiento esperamos algo, esperamos lo objetivo-real cuando no queremos errar y no erramos intencionadamente. Un adelantamiento, por tanto, de los corazones y las mentes hacia la solidaridad socialista.

Quisiera por ello, solo aparentemente de modo inesperado, terminar con unas palabras de San Agustín que merecen y permiten ser utilizadas de otro modo. Se refieren al rostro humano en su totalidad, al rostro descubierto que todavía no ha sido descubierto, aquello que es eludido, deshonrado, evitado eventualmente, en nombre de una revolución socialista. Estas palabras de San Agustín dicen así: *Dies septimus nos ipsi erimus*, el séptimo día, esto seremos nosotros mismos. Aquí está

presupuesta, por tanto, la mitología de la obra en seis días: el séptimo día no pasó nada y, de este modo, lo principal reside fuera del mundo que tenemos. Sabemos lo que queremos ahora y lo que querremos después, pero no sabemos (ninguno de nosotros lo sabe) lo que queremos en general. Encontrar esto, ponerlo de relieve, instrumentalizarlo, articularlo, expresarlo en palabras, darle una forma, una imagen y una praxis, artística, filosófica, científica o moral, es nuestra principal e impagable tarea. Finalmente, nuestra tarea es encontrar nuestro rostro entre la inmensa mezcolanza de impedimentos en la que vivimos, especialmente cuando aquellos que habían entrado para ello han fracasado de tal modo en la producción, como dice Marx, de las condiciones en las que se hace posible una "transición del reino de la necesidad al reino de la libertad", en la producción de las condiciones "en las que el hombre deja de ser, al fin, un ser oprimido, menospreciado, deshonrado, perdido". Esta es la verdad contenida en la palabra –convertida en palabrería– humanismo que solo cobra valor cuando se sitúa en la utopía concreta, como exigencia orientada y no como agua edulcorada o como bobadas superficiales. También aquí es rechazada la formación de ideologías. Deben encontrarse nuevas categorías, y estas enderezan la actitud servil que no es digna de nosotros y fomentan el caminar erguido. Pero no mediante programas y palabrería, sino mediante una praxis en la que, finalmente, se ve lo que ha ocurrido realmente, en la que ya no reina una media luz donde no se sabe quién es el cliente y quién el camarero, porque ambos se dan en ella.

2. ACERCA DE LA CRUZ EMPÍRICA Y FILOSÓFICA EN EL CONOCIMIENTO

Todavía no es fácil tener una visión puramente inmediata. Resulta meridianamente claro que aquí hay una mesa y que una lámpara brilla sobre su superficie. Incluso una pequeña relación, como la que hace a la lámpara innecesaria al despuntar del día, es todavía en gran medida una certeza sensible. El modo en que despunta el día se ha hecho evidente a través de miles de repeticiones, no necesita como requisito previo ningún acto de pensamiento y aún menos requiere un trabajo. Debe reflexionarse, sin embargo, precisamente acerca del concepto mismo de *trabajo* utilizado en conexión con el resto de experiencias que no son tan inmediatas, lo que, en todo caso, es ya suficientemente fatigoso. El trabajo, pudiendo estar ausente en toda figuración directa, es inseparable de la figuración indirecta, que está unida a la función de pensamiento y cargada de producción. De modo demasiado parcial, todavía más falso e

idealistamente exagerado, se acentuó este estar activo del conocimiento pensante en la teoría de la producción del conocimiento pura. Especialmente en la teoría kantiana de la "síntesis trascendental de la apercepción" que, como enemiga de toda teoría de la figuración, está aislada de todo objeto que actúe hacia el interior. Tal exclusividad de una función del pensar puramente constructiva expulsa, sin embargo, la ingenuidad de una teoría de la figuración no reflexionada, contra la que ella está dirigida, evidente solo mediante el última ocurrencia de todas las ocurrencias, esto es, mediante el solipsismo teórico del conocimiento (el *solus* en Kant también podría no ser individual sino una "conciencia en general"). A pesar de ello, la teoría de la producción, como ya dijimos, pone de relieve un proceso de trabajo, suprime el dejarse servir mediante hechos sensibles dados que tiene su origen en la "contemplación" (presente en Platón e incluso en el no tan materialista Demócrito). El proceso de trabajo, sin embargo, no expresa solo una relación *sujeto* - objeto, un mero lidiar del sujeto en un vacío objetivo, en una mera X de la determinación. El trabajo expresa también mucho más; fundamentalmente, expresa una relación *objeto* -sujeto, con todo el amargo esfuerzo, que proporciona una materia prima cambiante áspera y complaciente, en todo caso ya predeterminada y de orden superior. Es por ello que la teoría de la producción pura refleja únicamente la mitad de un proceso de trabajo y, sin embargo, completamente al margen de lo mucho que se exagere esta mitad, a diferencia de la teoría de la figuración directa, la teoría de la producción se refiere al momento del trabajo, a la parte de la función creativa del pensamiento precisamente en la concepción del mundo indirecta. Pero esta es una concepción de conexiones muy complejas como experiencia cotidiana que, en todo caso, ya ofrece su generalización habitual. Si se lleva así el momento de trabajo desde la producción hacia el figurar, entonces el figurar no permanece ya como algo pasivo, sino que se transforma en progreso. La figuración indirecta como progreso es una categoría substancial de las instancias empíricas, las tendencias funcionales y las leyes. Sin embargo, surge ya progresivamente una instancia (a diferencia de una fecha) de la profunda investigación prospectiva. El momento de trabajo considerado precisamente en la teoría de la producción tiene un penetrante significado para la teoría de la figuración, en tanto que la hace indirecta, es decir, en tanto que prueba precisamente los datos y hechos como momentos cosificados del proceso y de la tendencia. En lugar de comprender el mero *estrato de turba de la inmediatez*, se orienta a comprender la *mina de fieri* en la ciencia de desarrollo mundial. No es este el lugar para desarrollar detalladamente la

teoría del conocimiento del progreso[5] del trabajo indirecto. Tan solo corresponde aquí aquello que pertenece al sin duda activo figurar del problema de resistencia de la teoría del conocimiento, junto con el problema del salir al encuentro cambiante que este implica. La mera producción, sin una materia representada, hace el problema de la resistencia tan apartida como, por otro lado, el mero figurar inmediato (la mayoría de las veces también comprendido como un reflejar, él mismo tan pasivo con una imagen reflejada). Donde no hay un objeto independiente de la conciencia cognoscente, como en el idealismo subjetivo, tampoco habrá dificultad alguna proveniente del *objeto* . Donde el conocimiento, por el contrario, se limita a una mera reproducción pasiva del objeto en el puro materialismo figurativo, tampoco habrá, igualmente, dificultad alguna proveniente del *objeto* . En la propia dialéctica de Hegel, que introduce de modo decisivo el momento del trabajo fatigoso en la relación sujeto-objeto del conocimiento, la filosofía se convierte finalmente solo en reproducción *post-festum* de formas de vida anticuadas, por expresarlo en palabras de Hegel, reproducidas en una consideración pura, incluso intempestiva. Para tal *no-dinámica*, panlógica en último término, del conocimiento tampoco existe ninguna resistencia perceptible proveniente del objeto, a pesar de la correcta prevalencia de la objetividad y a pesar de la magnífica historia de los fenómenos del trabajo y su mundo presente en la *Fenomenología del espíritu* . La transformación de las acciones externas mediante reacciones-respuesta, cuando no mediante contracciones, pertenece asimismo a la relación sujeto-objeto del conocimiento, tanto la teoría-praxis como el objeto actuante, imitador, perfeccionador, que introduce un cambio en el propio sujeto. La teoría del progreso dinámico-dialéctico considerada en primer lugar como *factor y no, en último término, como factor de la praxis en la propia fachada cambiable del mundo*, proporciona la perspectiva más adecuada para la consideración del problema de la resistencia. Precisamente de este modo la figuración es transformada, frente al momento de trabajo productivo, en fructífero progreso dialéctico como derivativo, capaz de asumir impedimentos y conspirador de tendencias objetivas; de ningún modo, solo como reproductor. Las resistencias en lo cognoscible, las limitaciones que pueden ser transformadas en escalones y peldaños, y así utilizadas y superadas, pertenecen también a la imagen, mientras que en la teoría de la figuración pasiva permanecen como limitaciones o no pueden ser reproducidas. Lo pionero y precursor, lo expedicionario, como corresponde a todo conocimiento fijado, explica también el planteamiento del problema con y en el objeto, en resumen, el *problema de que exista un problema*, a saber, como problema realista en el

propio objeto y no solo como metodológico. Lo no-armonizable primigenio del no-tener-se en lo actuante del ser material se asienta en las aporías del camino procesual laberíntico figurado, si bien separado también de sí mismo con el irrompible hilo de Ariadna.

La mirada asombrada puede recaer sobre dos modos distintos de formular esta pregunta. Ambos guardan una estrecha relación con los modos de trabajo mediante los que la materia del mundo es tomada y atravesada. La materia procesual consiguiente, bien entendida, es análoga a la condición material-dialéctica que atraviesa todo ente y su ser. La doble condición de la formulación de la pregunta no tiene nada que ver con aquella interesada separación metódica tardoburguesa que destruyó la conexión del mundo científico, o dicho con mayor precisión, que quería separar en ella la Ciencia Natural. Como lo intentó Dilthey con su brecha divisoria entre lo "explicable", es decir, lo causal, y lo "comprensible", es decir, las ciencias humanas-hermenéuticas; o Windelband-Rickert con una separación análoga entre un método "legal nomotético" y un método "de valoración ideográfico". Todo esto no tiene que ver lo más mínimo, evidentemente, con el problema de la existencia de una doble cruz en la relación del saber. Nuestro problema surge de la diferencia de posición de una cosa, es decir, del propio *planteamiento de un problema*, y no de la contabilidad por partida doble como en la ideología tardoburguesa. De esto resulta que lo científicamente difícil, sus nudos-cruces, sus enigmas, se han dividido en una dualidad de logro laboral en la unidad. Existe una cruz que provee en las disciplinas *aisladas* de los casos más complicados, y – *atravesando todas las disciplinas* – una cruz filosófica que se corresponde con complicadas relaciones categoriales de tipo general. Pertenecen al primer tipo cuando la preguntas especializadas disponibles desde hace tiempo *in situ* . Estas son legión, hacen que el saber esté inconcluso, incluso el saber empírico, y añaden siempre nuevos impulsos, precisamente con los límites del saber en expansión, a la investigación. Las preguntas especializadas de este tipo, que sin duda poseen diversos grados de dificultad, son, entre otras muchas, la trasmisión hereditaria, los aminoácidos, la radiación en la estratosfera, el desplazamiento hacia al rojo de la estrella fija, el origen de los etruscos, el fenómeno de que solo en Europa surgiese el capitalismo, el punto de inicio de la formación de las ideologías después de que se produjese la división del trabajo, todas ellas inconclusas y siempre en progreso sin fin. Tan pronto como se llega a lo alto de una cumbre en la investigación empírica, tras ella se muestra una nueva que permanecía oculta por la primera. Es por eso que solo hay verdades relativas, no definitivas. Así, la física en torno al 1900 parecía

estar casi completa, de allí procede, junto a las aporías de la observación, la teoría cuántica que se ha convertido en altamente necesaria y la teoría de la relatividad. De aquí surgieron precisamente los llamados cimientos elementales de la materia, los átomos, un único nido de dificultades resistentes, las más difíciles de todas en el ámbito de la investigación empírica actual. Pasará probablemente mucho tiempo hasta que surja una teoría de campo unificada que supere uniformemente las complicaciones perceptibles en la mecánica cuántica y que todo parezca de nuevo planeado, como en la mecánica clásica. Esta constituye, por tanto, el primer tipo de cruz, que se diferencia en cada ocasión de modo *empírico* y que puede encontrarse metódicamente en las correspondientes cuestiones especializadas. Estas cruces se diferencian, en tanto que se dan en un ámbito aislado de la diversidad, de las consiguientes cruces *auténticamente- filosóficas*, en tanto que estas últimas atraviesan *la totalidad del ser abierto*, son *ontológicas* . Conforme a esto, también la resistencia, lo que suscita problemas en y contra ella, reside más profundamente en la exploración ontológica que en la empírica. Esta no solo se hace valer aquí metódicamente conforme un mundo tan poco acomodado, la resistencia verdaderamente filosófica reside –como para remarcar su pertenencia a una ontología con todavía-no– en que el contenido real y profundo del mundo todavía no es. Es decir, hasta el momento solo se ha hecho visible en manifestaciones inadecuadas. Surgen precisamente así, en este emocionante enigma primario, los sucesivos enigmas específicos modificados de la ontología filosófica, y estos son en conjunto –actuando en el interior de las ciencias aisladas– las emocionantes preguntas, las preguntas de oposición dialéctica entre el factor de establecimiento impulsor y el modo de determinación acontecido, siempre inadecuado a toda categoría filosófica (forma de existencia). Naturalmente, no se discute aquí el planteamiento de problemas, sino que se hace referencia a cruces tan conocidas, tan antiguas como: particular-general, alteridad-unidad, contemplación-pensamiento, sensibilidad-concepto, azar-ley, movimiento-forma, desasosiego-confortabilidad, libertad-orden, posibilidad- *finitum*, *novum* -identidad, y fascinantes planteamientos de problemas semejantes que contienen una oposición, que quieren superar paulatinamente la oposición, o mejor, figuras de problemas universales. Menos aún pasa aquí inadvertida la cruz de la pregunta planteada acerca de si el enorme ámbito de la naturaleza psíquica toma su lugar metódico-sistemático, en palabras de Hegel, como “un cadáver gigantesco a nuestros pies” en su totalidad, como un mero primer paso transitorio hacia el espíritu, o, de otro modo, si lo hace precisamente,

como dice Spinoza, como *natura sive deus*, si concibe su lugar metódico-sistemático como el todo envolvente de Pan. La materia se encuentra, naturalmente, atravesando la totalidad de las cruces y comprendiéndolas todas a la vez. Ella misma como seno variable de todo nacimiento, tanto histórico-dialéctico como de la dialéctica de la Naturaleza que se diferencia como siempre de la dialéctica histórica.

3. SITUACIÓN DE PARTIDA: FACTORES SUBJETIVOS Y OBJETIVOS EN LA REVOLUCIÓN O EN LA NECESIDAD DOMINADA

Posibilidad de un terror sin final[6]

Nada puede enrojecerse sin que el hecho contribuya a ello. Este subleva el ánimo del hombre abatido. La agitación proviene del estómago, como los sueños, pero de un estómago vacío. Los sueños nocturnos no sacian al durmiente, y menos aún al que está despierto. Ni siquiera el sueño diurno –tan distinto del nocturno, en tanto que está cargado con el todavía-no– lo logra, a pesar de que al menos este puede provocar la acción. La imagen de todas las llaves que muestran insta, en todo caso, a poseer las llaves, a disfrutar despierto del valor estimado de la existencia. El hecho es encendido mediante el sueño diurno, incluso iluminado, pero no puede ser sustituido por él. Una rebelión solo logra su objetivo cuando su estímulo subjetivo satisface la insostenibilidad subjetiva, es decir, cuando la contradicción subjetiva se da unida a una contradicción social objetiva. La contradicción subjetiva será más fuerte y, como es natural, más competente en su conciencia cuanto más reaccionario se haya vuelto el tiempo, cuanto más oculte y encubra las contradicciones objetivas. Sin embargo, si la contradicción subjetiva cae en el vacío, entonces su rebelión impotente se torna miserablemente sangrienta, mientras que el capitalismo, muerto ya hace tiempo, no percibe su muerte en absoluto, sino que se vuelve aún más vampírico. Si se tolera la explotación, entonces esta se convertirá en un terror sin final. El capitalismo, como la socialdemocracia proclama tan de buena gana desde 1914, no puede cavar su propia tumba sin ayuda. La explotación capitalista ha pasado ya por más trasformaciones y adaptaciones que cualquier forma económica anterior; la explotación capitalista consiste en la evasión, en la astucia, en el enmascaramiento y en la transformación de la forma externa. De ahí que se sirva incluso del medio individual originalmente procedente del socialismo como si se tratase de un instrumento de economía dirigida que ahora se introduce en la cama del capitalismo enfermo para atenuar la crisis, tan falsa como

siempre. Tan lejos está el ocaso de llegar por sí mismo que los medios que lo dinamitan e incluso los medios del nuevo orden que se alza contra el antiguo aparecen como una reafirmación idónea del beneficio individual. Evidentemente, esto es una equivocación a largo plazo, pero no ha de serlo necesariamente en el tiempo más próximo, en el que los hombres viven y padecen. Rechazado el medio, la planificación robada se transforma en un absurdo por la que sean en ese momento la propiedad de los medios de producción. Si nadie pone fin a sus acomodaciones, se reencontrará de nuevo al capital. Para que unos cientos tengan demasiado se arroja a la miseria millones y millones de personas. Se provee de un terror continuado y cada vez mayor, pero un terror que él mismo no tiene final. Ni siquiera la guerra es un final. Incluso la derrota de la clase dominante será un reposo si los socialdemócratas se hacen cargo de ella. Cuando estos hablaban tiempo atrás de una subversión inminente, de confianza en la madurez del socialismo, de árboles repletos que solo era necesario agitar para llenar la gorra con sus frutos, la guerra alcanzó también su madurez y los proletarios la perdieron. Entonces el fascismo alcanzó, a su vez, una madurez completamente desconocida hasta el momento y el capital se ganó con ello a la pequeña burguesía caída en la miseria. Solo donde el rojo se hace doblemente inevitable, el blanco se retira de la posición perdida.

Creencia activa y objetiva en la revolución

La voluntad de ser libre y estar saciado es la más antigua de todas, pero la situación que podría colmarla es insólitamente nueva, se da ahora por primera vez. Sin embargo, si la voluntad de rebelión, como en 1918, es impedida o contrariada, entonces inútilmente hace señas el mejor momento externo. Los Scheidenmann, Erbert, e incluso Noske, que actuaban por entonces como dirigentes socialdemócratas, cumpliendo con su misión capitalista, mantenían una situación que estaba madura desde hace tiempo lejos de la hoz y el martillo del factor subjetivo. Por el contrario, el impetuoso ataque resulta en balde, se convierte en una mera hazaña heroica veloz cuando la oportunidad de la victoria no está madura todavía. La vanguardia por sí sola no logra la victoria. Efectivamente, se mostró un límite del factor subjetivo en y para sí allí donde los acontecimientos revolucionarios y las situaciones objetivo-revolucionarias estaban efectivamente limitadas a un completo éxito. Las fuerzas de producción, sin embargo, posibilitaron únicamente el nacimiento de una nueva forma

de explotación, no el final de la servidumbre como pretendían los revolucionarios. De este modo se "echaba a perder" también el bautismo victorioso con gran lógica. No solo transformó la ideología de 1525, completamente interna, pacifista y beata, sino que fundó en Bohemia –con carne bendecida– las primeras manufacturas y en América la ciudad de Pensilvania y el arquetipo Franklin. El capitalismo produjo por primera vez junto al factor subjetivo de proletariado con conciencia de clase también los factores objetivos de la revolución, y esto de modo tan completo que no es necesario ya mantener el principio *omnia sint communia* como un "principio". Finalmente, el total desarrollo de las fuerzas de producción se acercó a la oposición subjetiva de los explotados cuyo síntoma es, como es de sobra conocido, la crisis de sobreproducción. No solo fermenta aquí una contradicción con la clase dominante hasta el momento y su forma de producción, como en la revolución burguesa, sino con la forma de explotación en general, con la propiedad privada de los medios de producción que desde hace mucho tiempo están maduros para la colectividad y su beneficio. Desde los tiempos en los que la manufactura permitía que diferentes artesanos trabajaran bajo un mismo techo, el trabajo se especializó y, al mismo tiempo, se centralizó sistemáticamente; es la contradicción básica del capitalismo: modos de producción sociales (cada vez más sociales) y modos de apropiación privada capitalista (cada vez más privados y capitalistamente concentrados, monopolísticos). El capitalismo se ahorró así desde el principio la mitad del trabajo. Transformó la producción individual en social, pero no eliminó el modo de apropiación privada correspondiente a la producción individual. Este trabajo a medias, si bien resulta totalmente comprensible desde el interés del capital, encierra, sin embargo, un absurdo cada vez más insoportable: "el capital y su propia valorización constituyen el punto de partida y la meta, el motivo y el fin de la producción; el hecho de que aquí la producción solo es producción para el capital pero los medios de producción no son simples medios para ampliar cada vez más la estructura del proceso de vida de la sociedad de los productores" (Marx, *El capital*, III, 1). De donde la solución socialista, por el contrario, ni siquiera representa el huevo de Colón, sino la consecuencia necesaria, tan solo impedida, del desarrollo objetivo. Se da aquí finalmente la socialización sistemática de los modos de producción e intercambio al completo, en resumen, el socialismo como fruto objetivo, no únicamente como sueño subjetivo. Estas cosas, que se han vuelto tan sencillas y evidentes, de ningún modo necesitan solo ser creídas, se muestran claramente a diario. Son el abc marxista como el abc de lo real de hoy y mañana. No obstante

representan para el factor subjetivo una dicha tal que el contenido del abc efectivamente linda con lo maravilloso, cuando no con la maravilla misma. Precisamente por ello, sin embargo, el factor subjetivo de una inteligencia –aquí puede decirse, con razón, pequeño-burguesa– no admite este abc; precisamente porque limita de modo filosófico- práctico con un milagro y suscita la incredulidad, a pesar de que no se demanda tener fe sino sencillamente conocimiento. Esta incredulidad difiere del fatalismo económico de la socialdemocracia, en efecto, una vertiente aparentemente opuesta a él, porque no confía en el "necesario giro repentino del socialismo". Es decir, no confía únicamente en el factor objetivo como la socialdemocracia, sino que descarga y despide al hecho subjetivo mediante una mirada a la nada. Esta es una mirada agnóstica que la que la vida con las exigencias de la voluntad justa no logra conciliar con la razón humana. Esta mirada no es suficientemente agnóstica para acentuar un cierto nihilismo, que no le es indeseable –como sucede a menudo en subjetividades que ciertamente absolutizan y colaboran con el rechazo, pero no con la lucha. Así, por mencionar un gran ejemplo del pasado, también el místico Sebastian Franck tras el miserable desenlace de la Guerra de los Campesinos sintió la historia como un mar de horror, sangre e injusticia. Le parecía que el cristianismo había volado al cielo con la comunidad de apóstoles para no volver nunca más. No tan sublimes como este impatizante, pero con un nihilismo análogo, algunas inteligencias pequeñoburguesas consideraban en la época del fascismo que el mundo en su totalidad iba irremediablemente de mal en peor. De ahí que únicamente fuera posible un pequeño círculo humanoanarquista al margen de una historia y un mundo ajeno a los valores. Resulta superfluo refutar un anarconihilismo cuyo factor subjetivo únicamente consiste en una negación, esto es, en un no que incluye también a la revolución y cuyo factor objetivo es la noche, en la que incluso el abc del conocimiento más evidente se convierte en mero artículo de fe y, en consecuencia, al mismo tiempo, en un artículo de no-fe. También la oposición al objetivismo de la socialdemocracia es apariencia, porque tanto aquí como allí existe la misma pérdida del factor subjetivo, la misma voluntad de justificación de esta pérdida, el mismo fatalismo. Para los anarconihilistas aparece como algo negativo, para los socialdemócratas como algo positivo en tanto que el nihilismo revela el fatalismo económico de la socialdemocracia, es decir, se revela como una y la misma cosa. En primer lugar, el factor-sujeto revolucionario convierte el conocimiento de la maduración objetiva desde un abc verdaderamente en milagro, en milagro objetivo de la revolución. Ahora el "principio" del *omnia sint communia* muestra por

primera vez una posible realización, detrás de la cual ya no puede surgir ninguna nueva sociedad de clases. En ningún tiempo pasado fue "la evolución universal de la productividad... una suposición absolutamente necesaria y práctica del comunismo" (Marx), pero esta se ha convertido en él. Si embargo, esta, mediante la evolución de las fuerzas de producción objetivas, no es la garantía ni la necesidad causal-dialéctica de que llegue comunismo. Como ya se ha señalado, el factor subjetivo tiene siempre que tomarla a mano armada para ser un poco mayor que lo objetivo-revolucionario, para ser ese poco que es exactamente del tamaño de la diferencia entre la situación proletaria y la conciencia proletaria, entre la situación de la victoria y la fuerza. Es el poco que permite hacer circular su ferrocarril incluso en contra del tiempo cuando este justo lo hubiese necesitado para realizarse; el poco que salta la última fase de la sociedad, la última de todas, la última de las últimas. Es lo poco de la enérgica y meditada sacudida, de la dominación concreta del instante, de la voluntad de victoria, de la creencia en la victoria. Es ese poco que hace la decisión algo verdaderamente monstruoso y hasta la fecha solo Lenin ha logrado. Los socialdemócratas y los oportunistas carecen de él por completo. Estos sencillamente abrigan otra clase de "fe", fe en la necesidad dialéctica y en su naturaleza pacífica, inevitable e ineludible, que convertirá por sí misma el capitalismo en socialismo. Esta fe no ha contribuido de ningún modo a la confianza en la propia fuerza revolucionaria, sino que, por el contrario, ha sido un medio para renunciar a cualquier revolución, para que, en el seno estéril del proceso social, esta no llegue a originarse nunca. En todas partes la socialdemocracia se ha apartado de la filosofía, el "realismo" pequeño-burgués y la incertidumbre filosófica coinciden en ella, los bernstenianos han superado a Hegel (y con ello, en consecuencia, la revolución). Al menos al derrotismo socialdemócrata le gusta una dialéctica, la que marcha por sí misma y nunca llega. Esta dialéctica que marcha por sí misma es contemplativa, acontece por encima de toda actividad y es la vida misma de la idea. Así fue creada la dialéctica en Hegel, y constituye para los socialdemócratas, los hegelianos más sorprendentes, con el curso idealista de la necesidad, su tregua de partidos, su paz espiritual. Sin duda que en el propio Hegel hay implicados aquí elementos altamente revolucionarios, esto es, el movimiento y la intervención de sujeto de la Revolución Francesa en el estatismo. Asimismo, sin embargo, estos elementos –para el mantenimiento del entendimiento servil– son transportados hasta lo puramente contemplativo, hasta lo puramente objetivo, en un exceso del factor objetivo. En su *Romanticismo político,* el jurista de Estado fascista Carl Schmitt desarrolló

de modo muy afín, si bien extrañamente y de soslayo, el giro del factor revolucionario en Hegel, y siguió el así surgido objetivismo (en el que todo acontece por sí mismo y los individuos solo son utilizados, no hacen ellos mismos la historia) hasta el "marxismo" de los socialdemócratas. La apreciación de Schmitt es muy instructiva para todo tipo de panteísmo-económico o de "fe" en la necesidad dialéctica en y para sí. Esta puede encontrar aquí –precisamente también gracias al desenmascaramiento jesuítico de toda "astucia de la razón"– su lugar. Según esta apreciación, la revuelta francesa del sujeto resuena en el romanticismo alemán, si bien completamente debilitada y despolitizada: de la lucha contra la tradición surge la ironía contra lo establecido, el sujeto juega irónico-artísticamente con el objeto. Sin embargo, a medida que la Restauración se fortaleció, tras las "Guerras de liberación", esta ironía disminuyó. Aún más, fue diabólicamente invertida en la totalidad de la historia espiritual de la Restauración: en Hegel, pero también en Schopenhauer e incluso en Marx, el objeto juega con el sujeto. Pero si bien el objetivismo paralizante puede ser válido en Hegel, Marx no instauró una legalidad infranqueable en el énfasis del movimiento objetivo de los procesos capitalistas, sino más bien la posibilidad de un progreso del capital hacia una barbarie cada vez mayor, un posible ocaso conjunto de la burguesía y el proletariado en la barbarie. Precisamente si el factor subjetivo de un proletariado revolucionario no se subleva y suprime revolucionariamente la ley del capital, producirá activamente y con ayuda de las fuerzas de producción objetivas la sociedad sin clases. Marx otorgó al proletariado desde un principio la unidad del acto libre y la necesidad comprendida, otorgó el regalo inimaginable de la dialéctica histórico-materialista a un proletariado cuyo factor subjetivo estaba aislado, confuso, sin instruir, rebelado de modo inconexo. Le otorgó esta "férrea necesidad", sin embargo, solo como asistente, no como almohada para el descanso, solo como cimiento, no como construcción. Ahora la *tierra* posee la mejor escopeta (y realmente va con ella, no de modo superfluo, no como una ilusión, como el cielo), pero la dialéctica de este factor objetivo va precisamente solo con la *escopeta*, sirve solo como base de operaciones de una *guerra* que sabe ponerse al servicio de esta base y la utiliza para dar el "salto del reino de la necesidad al reino de la libertad".

Notas al pie

[1] Abbildhafte.

[2] Referencia a unos versos incluidos en “La canción de la campana” (*Das Lied von der Glocke*) de Friedrich Schiller. N. del T.

[3] “Fehlerdiskussion”: Lema utilizado por los seguidores del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED) mediante el que era abortada toda crítica acerca de las decisiones de los órganos del Estado y del partido que se habían probado como falsas. La acuñación del término se remonta a la argumentación interna de la SED de que toda discusión acerca de los propios errores debilitaría al partido y fortalecería al enemigo. Véase: *Sprache in der DDR ein Wörterbuch: Ein Wörterbuch*, Birgit Wolf, Walter de Gruyter, 2000. N. de la T.

[4] El Protectorado de Bohemia y Moravia (Reichsprotektorat Böhmen und Mähren) establecido en 1939 por Adolf Hitler después de la ocupación alemana de Checoslovaquia.

[5] Bloch parte de dos teorías del conocimiento que son reunidas de modo dialéctico mediante el marxismo: La teoría del conocimiento como figuración (*Erkenntnis als Abbildung*) y la teoría del conocimiento como producción (*Erkenntnis als Erzeugung*). De la superación de ambas teorías surge la teoría del conocimiento como progreso (*Erkenntnis als Fortbildung*), una teoría de la figuración que no contempla el mundo como algo estático, sino como proceso. Véase: Bloch, Ernst: *Wahrheit als eingreifende Abbildung von Tendenzen - Latenzen*, pp. 250-260. En: *Tendenz, Latenz, Utopie.* Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1978. N. de la T.

[6] En alemán es corriente la expresión “ *Lieber ein Ende mit Schrecken als ein Schrecken ohne Ende* ” (Es preferible un final terrible que un terror sin final”). N. de la T.

IV

Sobre el movimiento estudiantil

La nueva izquierda y la tradición

Señoras y señores. El momento, local y temporal, que está ahora por comenzar no carece de importancia. Lo crítico y lo intelectual forman un conjunto en el intelecto crítico. No siempre ha sido intelectual la crítica, no siempre ha sido crítico el intelecto, pero la época en la que ambos elementos andaban separados o no estaban necesariamente unidos hace tiempo que terminó.

Cada vez hay más personas, sobre todo jóvenes, que ya no están dispuestos a tolerar lo que ha salido de lo que denominan "el baúl de la abuela", o lo que se ha convertido en un "baúl de la abuela" o en un "campo de juego"[1]. Personas que buscan algo nuevo que circula en su interior y que no saben, o no saben todavía, exactamente lo que quieren, pero que parecen sentir claramente lo que no quieren. En este no-querer duerme ya el querer. No sería posible criticar algo si no se tuviera una vara de medición con respecto a la cual medir lo criticado. Si esta vara de medir es clara, tanto mejor. Si no está clara, aún reside en ella la esperanza de que a través de experiencias, tanto de fracasos como de éxitos, y mediante la reflexión y la permanencia en los abundantes dominios y espacios de reflexión que se alcanzaron a lo largo de los siglos del pasado emerja lo positivo que vive en su interior.

Tenemos, pues, una juventud inquieta. Esta no debe temer los hipócritas argumentos que se esgrimen en su contra como, por ejemplo, el de que utilizan la violencia. La violencia ejercida con confeti o incluso con huevos podridos es, al fin y al cabo, tolerable. Resulta un juego de niños comparada con aquella que parece haber sido empleada de nuevo en los últimos tiempos no siempre con fines demasiado saludables. Es, por tanto,

pura hipocresía cuando por este lado se lucha contra algo que, en definitiva, no es otra cosa que un despertador en la noche oscura o al amanecer. Debe llamarse la atención sobre el hecho de que, después de tantos años en los que se hizo oídos sordos a los deseos de la generación en crecimiento, se ha originado, en suma, una juventud que no quiere tolerar más la tutela. Tenemos aquí un *nolle*, a pesar de que el *volle* no pueda verse todavía con claridad.

Por desgracia, hay también otras cosas que acompañan a esta nueva marcha hacia el futuro mejor que se barrunta. Existe mucha dispersión, mucha superficialidad, pataleos y falta de claridad, más de la que sería necesaria. Todo esto se calmará cuando los objetivos sean mucho más claros y se sepa claramente lo que no se quiere, al menos esto. Se encontrarán también entonces los medios y el camino para hacerse valer con responsabilidad. La juventud tiene derecho a ello y en este sentido posee una larga tradición que no debemos olvidar.

En segundo lugar, no tenemos conexión alguna entre los diversos ámbitos posibles de la inquietud. Una conexión entre el proletariado revolucionario y la juventud inquieta que, sin embargo, siempre estuvo presente, al menos durante el siglo XIX y comienzos del XX. Esto, efectivamente, se ha invertido, se ha invertido de modo total y arriesgado, de modo que ahora tenemos una clase obrera en calma que a menudo se pone en contra de los estudiantes. Por otra parte, los estudiantes (que durante la época imperial y de Weimar no tenían muchos más argumentos que el disfrutar de la dicha de la raya del pantalón, en tanto que encarnaba la reacción de modo más gallardo) simpatizan ahora con el Apo[2] o, al menos, están confusos. Esto a pesar del peligro en el que viven, en tanto que ponen en su contra a los catedráticos que luego deberán examinarles en las universidades. A pesar de estos peligros para su futura carrera –lo que incumbe sobre todo a aquellos que quieren entrar en los servicios públicos– ha revivido algo que había estado dormido en Alemania o, al menos, que muy pocas veces había estado despierto desde 1848. No obstante, esta separación entre una clase trabajadora y una juventud universitaria al menos episódicamente inquieta que en Francia es inexistente, aquí ha sido un notable y difícil obstáculo que, si no se elimina puede conducir al movimiento, no solo a una dispersión cada vez mayor, sino al sectarismo y al aislamiento.

Resulta una situación peculiar que tal vez no ha tenido historia alguna y no tiene antecedentes en la tradición. Así, en 1848 o 1830 había, al menos en el Festival de Hambach, una clase pequeño- burguesa en Alemania que simpatizaba con este movimiento. El revés sobrevino de un lugar muy

esperable, de Metternich y la Santa Alianza, de la Restauración y los Decretos de Karlsbad. Estos habían comenzado ya en 1819 con decretos de urgencia en los que muchos reaccionarios ven casi un modelo digno de envidia por el modo en que se trata a esa chusma demagoga y pone en acción al tufillo demagogo. Fue el mismo tufillo demagogo el que, en parte, tuvo la culpa de la temprana muerte de Georg Büchner, autor también de *El mensajero rural de Hessen* . Por desgracia esto se repite demasiado a menudo, porque el asunto se repite a menudo: son *shortcomings*, difíciles tambaleos y peligros que tal vez no siempre son contestados y aceptados de modo adecuado.

¿Qué sucede ahora con dos categorías que se presentan con meridiana claridad en una época en la que el modelo, no precisamente muy atractivo, del marxismo en el Este promueve el asilamiento ideológico? Se tiene –por eso dije que el "no-querer" es más claro que el "querer"–, en lo que a la praxis del querer se refiere, casi lo contrario de aquello que se agota con el rechazo de la tutela. Porque en opinión de muchos, y entre ellos no de los peores marxistas que representan al Apo y o simpatizan en cierto modo con él, en la Europa occidental no hay tanta tutela, ni tanta autoridad arrogada, ni tanta burocracia. En Europa occidental no existe algo semejante, lo que dificulta aquí aún más la situación revolucionaria o confirma para muchos una situación no- revolucionaria. También esto está ya pasado, también es ya "Opa"[3]. Lo que ocurre en el Este puede decirse que no nos incumbe, debe ser pasado por alto o transformado. En los últimos tiempos se añade el ejemplo muy poco motivador de Checoslovaquia. Para muchos lo que tiene lugar en el Este y contra lo que aquí se lucha son lo mismo.

Esto se ve rebasado por dos notables afinidades, o incluso antipatías, que se muestran temprano en la juventud revolucionaria –sobre todo de las universidades, pero también de las escuelas– con una unanimidad que resulta hasta enigmática y que se extiende desde California hasta Japón, por toda la tierra: el no querer aceptar la herencia. Algo que tal vez se debe a la renuncia del padre-yo que muchos experimentaron durante la juventud y que en Alemania se agudiza debido al nazismo de los padres que ahora quieren predicar moralidad cuando ellos mismos han estado al servicio de la inmoralidad, incluso en Auschwitz. La merma de la autoridad comienza en la familia y es un motivo para este rechazo.

A ello hay que añadir que la República es tomada en serio y que todo tipo de dominación desde arriba ya no parece evidente ni tampoco es considerada como tolerable. Hasta el punto de que también el teísmo se ha convertido en algo que ya no resulta prácticamente evidente, como ocurría

en el pasado. Todo el universo se ha convertido en una República, ya no hay ningún reino superior. Si existe algo, ese algo está frente a nosotros. Esto resulta muy diferente de aquella superioridad que administra clemencia, posee una resolución inescrutable y se ha destacado cada vez más, al menos a partir del fin de la Edad media, como ideología de la autoridad. Todo esto, al margen de las diferencias generacionales, ha convertido en sospechoso al pasado. Ha hecho también sospechosas aquellas fantasmagorías, ideologías y medias verdades que el mal presente ha recibido en herencia del pasado o les ha entregado a los jóvenes.

Solo tenemos, pues, dos fenómenos esenciales: la lucha contra lo que se denomina “campo de juego” –esto es esencialmente inherente a lo académico–, y la desconfianza ante cualquier tipo de tradición. Esto se manifiesta en la celebración del accionismo puro, en el acto heroico repentino, en la ocupación en la propia voluntad, incluso en la desconfianza contra cualquier clase de teoría –como si pudiera existir una praxis sin teoría–, con la fe o la superstición de que la teoría, mediante la praxis vitalista y en movimiento, no requiere de nada más para orientarse, y no necesita reconocer algo en el pasado o decir algo de él.

En cuanto al “campo de juego”, se trata de un llamativo fenómeno que es prácticamente nuevo. Una enorme cantidad de objetos de estudio están bajo sospecha de querer desviar la atención de lo principal. De modo que hay una mochila escolar demasiado llena que es muy pesada de llevar y en la que no entra nada más. Estos son pues ahora los datos intranscendentes que pueden muy bien conocerse pero que no tienen ninguna importancia para nosotros, nuestra actividad o la responsabilidad moral de nuestra actividad. Hay muchas materias semejantes y nuestras clases, seminarios y libros están colmados de un saber y una verdad que, por así decir, solo se sirven a sí mismos. ¿Pero quién debe decidir esto? “Campo de juego” es una bella expresión para definir esta situación tan contemplativa y poco comprometida con el objeto de conocimiento, y que se cumple en su propio conocimiento. [...] No se quiere saber nada de estas infinitas materias que pueden ser conocidas, o al menos comprendidas y determinadas en la propia historia incluso con exactitud cientificonaturalista: en nuestras breves vidas tenemos que acreditarnos en la tarea del ahora; hay algo casi inmoral en entregarse a aquellos objetos para almas sosegadas pero que a nosotros, sin embargo, no nos dicen nada.

Muchas cosas que eran propias de la educación o que realmente le son propias son así rechazadas o tratadas con tibieza. No solo se critica el tipo de conferencia en la que los presentes asisten como borregos teniendo que escuchar la clase magistral impartida desde una cátedra aislada en lo alto

frente a los seminarios que son, al menos, más activos, sino incluso la actitud contemplativa, la irrealidad que cobra aquí tal importancia, y sin duda es cierto en gran medida. [...] *Il uomo universale* era un ideal del Renacimiento, por entonces era un placer vivir: “Los estudios florecen, los espíritus estallan unos sobre otros”, es una cita de Ulrich von Hutten. Esto fue en el siglo XVI, pero después los almacenes se llenaron y esta materia dejó de poseer tal vitalismo. El *uomo universale* ya no tiene el significado floreciente y motivador con el que se le asociaba en el Renacimiento y tal vez aún en los siglos posteriores.

¿Por dónde comenzar, pues? Naturalmente estos reproches tienen parte de razón, incluso hasta cuando reina la exactitud. [...] Puede, por ejemplo, precisarse con gran exactitud que el esmalte de algunas alas de mariposa tiene una disposición rombiforme. ¿Pero para qué debo saber eso? ¿Y qué me importa esto, aunque pueda ser determinado con gran precisión? Este tipo de pensamiento procede del ámbito mercantil. Y, efectivamente, el poner la praxis de relieve frente a la mera travesura o el hobby que pueden cultivarse en un día festivo o entrada la tarde, pero que, naturalmente, no tienen ninguna importancia comparados con la seriedad de la vida, es una actitud mercantil, una actitud pragmática muy fomentada a través América y la influencia americana. ¿Qué nos importa, entonces, todo esto?

Pero quisiera mostrar ahora el límite. Un hombre llega a la antesala de un dentista y tiene que esperar un buen rato. Digamos que es un eficiente hombre de negocios al que le entran escalofríos cuando su hijo mayor le dice que quiere ser poeta. Una actitud semejante circula en este pragmatismo y, por tanto, está también aquí. Así que toma el libro, que está allí abierto, y comienza a leerlo. Lee y lee, sacude la cabeza, vuelve a pasar las páginas, y continúa sacudiendo enérgicamente la cabeza, finalmente regresa al comienzo del libro y encuentra escrito: Kant, *Ética* . Sacude la cabeza de nuevo y dice: “¡Ya me gustaría a mí tener las preocupaciones del señor Kant!”

En efecto, debería tenerlas. Esta es, de hecho, la diferencia: que estas incumben a todos los hombres. Tanto peor si no sientes estas preocupaciones ya que también quienes las rechazan las tendrán tal vez en su lecho de muerte, cuando piensen cómo han pasado su vida. [...] Estas preguntas están aquí, y también las tiene un hombre de negocios cuando, por ejemplo, se sienta en su escritorio al llegar a la oficina, de regreso del funeral de su compañero, y experimenta en su interior las sencillas y para nada lúdicas, sino trascendentes preguntas: ¿para qué todo esto?, ¿qué ha sido ahora de su esfuerzo y dedicación al trabajo?, ¿cuál es el sentido de nuestra vida? Estas preguntas no pueden ser contestadas con exactitud

científico naturalista, ni siquiera con precisión alguna; a pesar de ello, resultan del mayor interés. De este modo es posible, precisamente en estos ámbitos, introducir la metafísica a bombo y platillo, el auténtico filosofar, el estar consternado, el sacudir la cabeza y no la carcajada burlona: ya quisiera yo tener las preocupaciones del señor Kant. Debería tenerlas y las tendrá. Esto ejemplifica el problema relativo al "campo de juego y contemplación".

Nunca puede saberse cómo y para qué puede tenerse necesidad de algo, ni la relación teoría-praxis es determinada por anticipado mediante el tema. El ser humano ha sido durante toda su historia el animal que da rodeos, y precisamente de tales alejados rodeos puede resultar que muy bien se pudiera necesitar algo y solo una miopía actual impida tomar tales temas realmente en serio y dedicarles el estudio que merecen. De modo que cuando la propia expresión "campo de juego" se utiliza de modo indiferenciado no solo es una liberación de toda la materia superflua y paralizante y, sobretodo, un defenderse de los desvíos que en ella residen, de modo que las preguntas que nos apremian o bien son olvidadas, o bien se sitúan en una serie con indiferencia y se desperdicia su tiempo, sino que puede sobrevenir el empobrecimiento, la barbarie y una apatía producida de modo sintético, ¡como si no bastase ya con tantos hombres que la padecen de modo natural! Esto es una caricatura, pero no se acaba todo aquí. Efectivamente, hay una reacción fresca y verdadera en tomar solo aquello que a uno le atañe y concierne, lo que está a la orden del día, pero la mayoría de quienes han sobrevivido gracias a la tradición fueron más contemporáneos que la mayoría de nuestros contemporáneos, ellos no se dedicaron a un "campo de juego". Han sido transmitidos, siguen avanzando y continúan teniendo algo que decir.

La tradición es el segundo schibboleth o anti-schibboleth escogido. Significa valor, entusiasmo y la obligación moral y política de comenzar de nuevo, de no dejarse sermonear, ni siquiera por las verdaderas autoridades del pasado si esto también resulta paralizante. "No queremos", se dijo en el Festival de Hambach de 1830, donde las palabras de Wirth, Siebenpfeiffer y Mazzini exclamaron como si fuera hoy: "¡cuerpos con vida fueron clavados sobre la cruz de la historia!" En aquel momento esta fue una llamada en contra del historicismo, contra el monstruoso mausoleo, el panteón familiar de un pasado celebrado en el que todos nos consumiremos, a modo de epígonos, tanto si queremos como si no. Por tanto: ¡acabemos con la tradición! Este movimiento guarda, efectivamente, relación con el "campo de juego", pero no coincide con él.

Pues bien, existe una gran frescura en ello, y de nuevo hay que realizar

una diferenciación. La frescura consiste en que se rechaza el panteón familiar, el museo, la falta de compromiso de la contemplación con su propia voluntad y el hincar la rodilla frente al gran pasado que puede paralizar el amor propio: ¡qué soy yo comparado con Homero, o con Goethe! Estamos en contra de esta actitud pedante –también hay rojos pedantes en esta multitud– y contra la idea de que lo verdadero, bello, bueno y todo lo que ha sido transmitido desde el pasado se convierta en una pauta eterna. No se trata aquí de profusión de materia, sino, de nuevo, de un desvío y de la producción, voluntaria o involuntaria, de aquello paraliza o sotierra, de lo que no puede ser utilizado como arma, sino que es un somnífero de la alegría histórica y de la veneración por lo acontecido. En la media luz en que el pasado se oculta, es difícil diferenciar quién es cliente y quién camarero, quién es amigo o enemigo. ¿Cómo pueden diferenciarse si se tolera solamente de modo contemplativo, si se sigue equipando a la juventud con saberes vacíos que después no puede utilizar, que no les incumben y no les proporcionan regla alguna? “La historia del mundo es el Apocalipsis”, dijo uno de los grandes clásicos; sucedió, por tanto, con pleno derecho. ¿Para qué conservar esto, para qué clavar cuerpos con vida sobre la cruz de la historia?

Mediante la sublevación en mero accionismo y en una mera peregrinación hacia el futuro no puede surgir un mero actuar, sino un sueño vacío. Fuera se sitúan los mejores medios, para asegurarse también el futuro, mientras la monstruosa melodía de la inmensa corriente que avanza desde el pasado en presente y futuro nos muestra y nos guía. Podemos saber hacia dónde quiere ir – “progreso en la conciencia de la libertad”, lo llamó Hegel–, y ahora se hunde en desvalida soledad, en incultura incluso. Se pasa por alto algo que contiene una conciencia: ¿que no es historicismo sino historia viva? Si se rechaza el pasado de modo abstracto, entonces se toma partido por la bomba atómica, ya que no se puede destruir suficiente lo pasado; se toma partido por Mefisto: “todo lo que existe merece ser destruido”, aplicado al azar. Lo que la bomba atómica todavía no ha logrado se esconde pues en este abandono como una amenaza. Es justa cuando se dirige contra museos y epígonos, cuando se presenta como un pasado gélido que es utilizado en sus obras maestras para la intimidación. Si se produce un epigonismo lo será, por tanto, como mala conciencia que paraliza el músculo y quiere avergonzar a la fantasía creadora.

Pero hay también una historia totalmente distinta y esta posee incluso una alianza con la nueva e inquieta juventud, en tanto que les produce perplejidad. Tanto en los discursos de los anarquistas como de los

marxistas y de aquellos que son ambas cosas sin duda aparecen nombres del pasado. ¿Qué clase de excepciones son estas? ¿Por qué no se quiere nada que ver con dÁlambert o Rousseau o con el problema de la libertad griega en la era de Pericles? ¿Cómo puede tomar un movimiento posterior a la Primera Guerra Mundial el nombre Espartaco? ¿Quién es Espartaco? ¿Qué pasa con Hécuba? Se produce de pronto un contacto con algo que no es solo pasado sino ardientemente presente y actual, que tiene un nombre que excita la fantasía y posee un trasfondo moral y, al mismo tiempo, algo que en el pasado fue interrumpido y por ello mismo todavía no ha sido tal vez llevado a su fin. La tesis de la espontaneidad de Rosa Luxemburgo pertenece a esta categoría [...] y Thomas Münzer y la Guerra de Campesinos. La canción de los campesinos tras la batalla de Frankenhausen en 1525, tras un lamentable final aparentemente absoluto de todas las intenciones de entonces, y que de hecho duró 200 o 300 años, dice así: “Vencidos regresamos a casa, ¡nuestros nietos se batirán mejor que nosotros!” Esto no es, desde luego, algo del pasado, en el sentido de un museo de figuras de cera y de una mala tradición, del mero éxtasis de la memoria. Por el contrario, se expresó aquí una exhortación –no un tema–, un postulado que, eventualmente, sigue siéndonos entregado. Este pasado está tan vivo que no corre riesgo alguno de decaer en historicismo. Es necesaria, por tanto, una elección afectiva de aquello que nos concierte. Y únicamente esto es también historia en el sentido verdaderamente afectado, también en las grandes obras de la historia más contemplativa del siglo XIX, perceptible en la aguda parcialidad por la República y en la humana consternación por la figura del Cesar de Theordor Mommsen.

Aquello que llamamos espíritu de la época está por todas partes. “El espíritu propio de la época en el que se reflejan los tiempos pasados” se adelanta aquí en el buen sentido. Sin duda podría decirse con agudeza que solo se puede recurrir fructíferamente en el pasado a aquello que al mismo tiempo nos concierne por anticipado. Aquí se encuentran ambos rasgos [frente a frente] e incluso intercambian los rostros. Esta historia que ha cobrado vida sería pues la tradición en la que la vida no ha muerto y se origina una amplia distancia. Es comparable con aquello que en astronomía se denomina paralaje, la amplia órbita de la tierra donde el 21 de marzo y el 21 de septiembre parece posible tener una visión completamente distinta de estrellas fijas cercanas debido a la mayor distancia del horizonte. De este modo el pasado desde luego nos instruye, nos exhorta y, sin duda, nos devuelve lo nuestro. Existe, por tanto, utilizando una expresión de ningún modo paradójica, una gran cantidad de *futuro en el pasado* que no ha sido realizado y que continúa como

exigencia no cumplida y que otorga a nuestras estrechas miras precisamente la amplitud y lo universal que necesita para familiarizarse también de modo teórico con ello. Esta es otra tradición, distinta de aquella que, con razón, es rechazada. Aún no se le hace demasiado caso y puede ser adquirida con verdadera sed, no con fanfarrias o aplicación esclavista. Esta historia tiene que ser primero desenterrada; lo que ha pasado, pasó con razón. Esto es lo que reside en el falso lado, del lado de la represión, del entumecimiento, de la minoría de edad. Y si hay algo verdadero en la afirmación de Kant de que "la ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad" –y hay mucho de verdad en ella–, esta minoría de edad no es en absoluto recibida, sino que de ella surge un largo toque de diana: ¿Cómo habéis multiplicado vuestras libras? ¿Cómo habéis entendido lo paralelo, lo equivalente? ¿Cómo habéis entendido este *Jetzt-Zeit* que estaba ya en el pasado y emerge ahora como si nunca hubiera pasado? Estamos de nuevo en el año 48, los tiempos han cambiado, el contenido y los cometidos, los marcos sociales y la esencia del asunto se han transformado, y, a pesar de todo, hay algo en ello que nos mueve y nos atrapa y que nos sale siempre al encuentro como algo ya maduro en las grandes obras.

La cuestión, sin embargo, no es meramente política, de modo que, con una especie de hipocresía, se representan los objetos de la superestructura en los que la infraestructura presuntamente tan solo se refleja y que, de hecho –¡con cuánta frecuencia!–, no era más que una nebulosa y un bello drapeado elaborado por los hombres. Muy a menudo han surgido grandes obras y estas contienen un excedente cultural. Si se ha tomado posesión de una herencia en ellas –Engels lo llamaba herencia cultural–, esta tiene muy poco que ver con el sentido capitalista de la palabra herencia. Es más bien la toma de posesión de una herencia, toma de posesión de un deseo, o el participar y asumir un deseo que en el pasado no llegó a cumplirse, pero que continúa viviendo ahora en las grandes obras con una enorme aparición que no ha sido rechazada ni es algo ya pasado. La frase de Schiller, si bien resulta cuestionable cuando es utilizada tal cual: "Lo que nunca, en ninguna parte tuvo lugar, tan solo esto no envejece", es correcta si introducen una pequeña partícula, un "todavía": Lo que todavía nunca, en ninguna parte, tuvo lugar, tan solo esto no envejece. Esto, evidentemente, difiere del historicismo y puede ser descubierto sin duda por una generación activa gracias al sentimiento de que se está frente a grandes obras: ¿Cómo puede saber eso de nosotros? No es necesario que se trate únicamente de obras revolucionarias, también lo encontramos en otras muy distintas.

En todo caso, una superestructura puede experimentar el legado de una herencia que en el pasado ya había activado la infraestructura. No se habría producido la Revolución Francesa sin la Ilustración, sin los enciclopedistas franceses, dÁlambert, Voltaire y Rousseau; esto es pura superestructura. Jamás se hubiera producido una Revolución Rusa si Marx y Lenin no hubieran existido, y ellos no eran políticos en el sentido de que ejercieran la praxis, sino que dedicaron también su vida al estudio. La superestructura activa la infraestructura y, como ya dije, contiene un excedente que hace posible la maduración, de modo que una época anterior puede de pronto cobrar un rostro completamente distinto en otra generación, época y perspectiva. Lo que no implica una distorsión histórica, ni una falsificación, sino una vida distinta. Así ocurre con la Grecia antigua, por ejemplo, que parecía tan concluida, aquella antigüedad de Winckelmanns de “noble candidez y grandeza serena”; después llega Nietzsche con *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, y Dionisio aparece en ella abriendo una línea completamente nueva. Algo que se había pasado por alto hace su aparición. Como frente a una ilusión óptica, pudo decirse: ¿dónde está el gato? No se había visto el gato nunca antes y después no se ve más que el gato, es decir, solo vemos a Dionisio, lo que tampoco es correcto. Comienza después un nuevo periodo de renacimiento que otorga una confirmación de nuestros asuntos, una ampliación de su profundidad, de su rechazo del diletantismo y una protección frente a la banalidad.

Aquel que no posee esto, quien no tiene este paralaje, está en peligro. Isaac Babel, un gran revolucionario [...], pronunció la siguiente profunda afirmación: “La banalidad es la contrarrevolución.” Lo vulgar en el sentido de materialismo vulgar, de marxismo vulgar, de ateísmo vulgar y todo lo que conlleva es el peligro de la relajación, del mero mirar a través: ¡a nosotros ya no nos enseña nadie nada! Todas las valiosas tareas que residen en ello son entonces tiradas por la borda y ya no encuentran ninguna herencia, ningún autor, ningún ejecutante y tampoco nadie que pueda rematar la faena. Nosotros mismos también tenemos que representar algo para aquellos que vendrán después, es decir, hacer posible la herencia y verter algo de luz. Una luz que no sea únicamente la de la memoria, sino la del tener presente de los asuntos y las metas importantes y de los futurismos que se han originado y que no permiten únicamente ver el futuro en el pasado, sino también una interacción peculiar, algo tan paradójico como un pasado creador en el propio futuro. Esto puede expresarse, aludiendo siempre a la tradición correcta y a la revolución concreta, diciendo: *la tradición es la revolución de los solitarios, la*

revolución es la tradición de los venideros . Así se ponen límites a estas dos difíciles categorías de presente y pasado en un deseo que las sobrepuja absolutamente. Ninguna puede ser pensada o realizada sin la otra.

El rechazo de ambas, el rechazo del "campo de juego" y el rechazo del pasado es del todo legítimo allí donde la rutina y el historicismo se han mostrado siempre como paralización, excusa y distracción. Lo contrario pertenece eminentemente a la juventud, al fuego, a la conquista, incluso a la piratería cuando es necesario traer del pasado y refundir aquello de lo que se apropiaron, y a partir de lo que han fabricado un drapeado, los señores con los que ya no tenemos nada en común y a los que combatimos. Del mismo modo en que, según un pasaje de la Biblia, fueron tomadas las vasijas de oro de los egipcios para consagrar el culto al único y verdadero Dios, es válido también aquí el tomar las vasijas de oro y refundirlas para otro culto para el que todavía son útiles y que, en el fondo, ya aludían a él.

Hay tres estadios en la historia en los que lo que Engels denominó herencia cultural, y más precisamente herencia cultural socialista, puede fortalecer en lugar de asfixiar. Estas tres épocas en las que se recibe la herencia no han sido suficientemente atendidas hasta la fecha. Una es la época revolucionaria, es decir, la transición, el tiempo de cambio de una forma social a otra: la Antigüedad tardía, el Renacimiento, el *Sturm und Drang* y nuestra época, aproximadamente desde el Expresionismo, tienen una afinidad de ruptura. Estas épocas están repletas de un crepúsculo que avanza, en el que lo antiguo no pasa y lo nuevo no quiere llegar, pero la sociedad está preñada, está de parto de una nueva época, de una nueva sociedad; los dolores del parto pasarán. Mientras, todas estas épocas rebeldes, las épocas de resurgimiento en la historia, tienen una afinidad, un aire similar. El que estas puedan ser heredadas, que sean carne de nuestra carne, que aquí se esté hablando de nosotros en una lengua muerta, esto es evidente, no hay duda alguna de que esto, efectivamente, ha ocurrido en gran medida. También es fácil, cuando tiene lugar en su forma culminante. Su deseo, como ya dije, vive y prende también necesariamente en tiempos revolucionarios y en sus grandes formas, es decir, en aquellas que nos conciernen y nos afectan.

Otra cuestión más difícil y, a pesar de ello, igual de atractiva y fructífera: ¿Qué herencia reside en las grandes épocas, en las épocas culminantes de la historia de la humanidad y la cultura? En épocas de una relativa armonía, también de tipo social, entre fuerzas de producción y relaciones de producción, épocas breves en las que se origina lo que se denomina clásico, es decir, en Atenas, en la época augusta, en la Alta Edad Media o en el Renacimiento. En el Renacimiento hubo ejemplos

especialmente terribles de lo que puede ser la herencia. Así, en Alemania se heredó el Renacimiento durante el Gründerzeit[4]: las atrocidades aún son en parte visibles allí donde los cimientos de un palacio fueron convertidos en los cimientos de una estación central y los elementos del atrezo fueron quitados y colocados de modo completamente incomprensible, allí donde aparentemente había de nuevo príncipes pintores, un asesor comercial imitaba en sus circunstancias vitales a un héroe italiano y otras cosas por el estilo. También ha ocurrido que se toma a un filósofo del pasado que justo ahora viene a propósito y todo lo demás se echa por la borda, el resto de filósofos se convierten en epígonos y alumnos de este. Existe, por otra parte, un inmenso excedente precisamente en el clasicismo, precisamente en este modo-de-apariencia que, sin embargo, es también un modo-de-aparecer de la grandeza, de la monumentalidad incluso, de aquello que a nosotros aquí nos hace frente en una promesa no de llegar a ser, sino de logro que aparece y afecta. Pero este no se adelanta de ningún modo en las épocas pretendidamente culminantes de la propia sociedad –ya mencioné el Gründerzeit– o con Mussolini o Hitler, ni tampoco en las nuevas construcciones clasicistas de gran tamaño de Moscú. No me refiero a nada de lo que aquí salta a la vista, sino a lo que en tales épocas se convierte de nuevo, mediante la propia inquietud, en estado líquido, y nos produce dolores de cabeza y agitación.

Les pondré un ejemplo de la época de Expresionismo, donde se llevó a cabo un grandísimo descubrimiento que concierne a la Madona Sixtina de Rafael. Rafael la consideraba dulzona, clasicista, la rechazó, por ser demasiado acabada y perfecta; un mal logro, por tanto, abstracto, edulcorado y con motivos puramente convenidos frente a los que uno podía atusarse el bigote y decir: Sí, esto es una obra de arte. Ahora se ha convertido en su cuadro más famoso y cuelga por todas partes en los comedores o incluso en los dormitorios, considerándolo con más detalle, sin ningún motivo particular. De pronto surgen grandes preguntas: ¿Pero qué clase de espacio pintó aquí Rafael? ¿La Madona está flotando entre la cortina, o detrás de ella? ¿Cómo es posible en esta perspectiva etérea del cuadro una cortina en su interior que subdivide? Y sobre todo: ¿cuál es el movimiento de la Madona? ¿Está descendiendo como dice el texto, está detenida, o está subiendo? ¿Trae el niño Jesús al mundo o se lo está llevando? ¿O acaso está quieta, inexplicablemente, con la mirada llena de dolor, al igual que la mirada del niño? ¿Qué clase de logro se halla en este solemne cuadro, en la mitad del alto Renacimiento? No necesito decir con qué mayor facilidad pueden encontrarse en Rembrandt algo parecido.

Se origina, por tanto, una nueva mirada distanciada sobre este mundo.

No solo se descubren nuevos pintores, como el Greco –por permanecer en el ámbito del arte pictórico–, o el Manierismo, y se encuentra en ellos algo que nos concierne enormemente, sino que en las denominadas glorias hay algo que no era para nada glorioso y que provoca, por tanto, quebraderos de cabeza. De este modo, nacen un nuevo Beethoven y un nuevo Bach. Pertenece a la consternación también en el punto culminante un cambio radical e incluso la productividad. La productividad de un tiempo inquieto que no es ni mucho menos insolente, ni hace aquí ahora nuevas variedades, ni trae obras de arte de dirección y monerías sin respeto ni consideración, sino que descubre algo tras las huellas de estas obras que continúa avanzando con nosotros, algo que es pasado en el futuro y que puede ser también futuro en este segundo tipo de pasado. El clasicismo se convierte así, de pronto, en un problema. No es un lugar donde apagar la luz, tumbarse tranquilo sobre la almohada y contemplar en las grandes obras una paz y un orden establecidos, estas bien podrían poseer un desorden notable.

Junto a estas dos épocas –las épocas revolucionarias, en primer lugar, tiempos de cambios radicales, llenos a rebosar de todavía-no en la conciencia y en el mundo, y las épocas de relativa calma, en segundo lugar, que representan el momento álgido en el que se dan la mayoría de los llamados genios– hay un tercer tipo, las épocas de la desintegración de una cultura –la tardía Edad Media y nuestra época–. En ellas los antiguos órdenes establecidos ya no parecen evidentes, salta el barniz de la superficie y parece emerger un caos que no puede dominarse. En este estado singular, en esta abdicación de todo lo que tranquiliza y une, pero también de las conspiraciones macabras, surgen cosas extraordinarias que no se daban ni en las épocas revolucionarias, ni en las grandes épocas estacionarias. Nace, pues, el problema del montaje y del fragmento, nace la pintura abstracta, que no carece de motivo pictórico, sino que trata de reproducir y cercar un objeto desconocido hasta la fecha. Al mismo tiempo se dan numerosísimas estafas, porque los criterios no está fijados; es muy fácil pintar un cuadro en el que aparezcan cuatro sombrereras cubistas, una sobre otras, con los colores del espectro y escribir debajo: “El nacimiento de cristo”. Esto, naturalmente, es un embuste que se alimenta de que un nombre así pueda aplicarse a cosas tan heterogéneas. Pero también el timador, también el estafador vive de algo que no ha sido inventado por él mismo, caricaturiza también algo, pero evidentemente no lo agota. Es decir, todo aquello que se ha venido percibiendo desde *El jinente azul* y la Nueva Música, aproximadamente desde 1910, en una situación prerrevolucionaria de un tiempo de descomposición, como con Joyce y

Chirico, donde las cosas que en la realidad sensible están siempre situadas en una extraordinaria cercanía aparecen, de pronto, totalmente dispersas. Todos los rostros se intercambian, se agolpan unos junto a otros, lo más lejano aparece unido y próximo, y lo que está completamente emparentado aparece inmensamente lejos. Un nuevo desorden se establece en el mundo, saltan chispas, se levanta el barniz de la superficie y los desgarros ocultos y las ocultas singularidades se ponen de manifiesto. Esto solo se experimenta en estas épocas de abdicación a las que también pertenecen, por ejemplo, el Manierismo y gran parte del arte de la antigüedad tardía de los siglos III y IV. En estas épocas de decadencia de una antigua sociedad pueden, por tanto, mostrarse los antiguos dolores, pero también la aurora de otra sociedad, otra mirada, otra humanidad, de modo que entre estas dos luces, el amigo y el enemigo no se pueden reconocer con claridad.

Como decía, es posible la estafa, pero también el *Sturm und Drang* supuso un modo totalmente nuevo al de las épocas precedentes [...] Chirico nos presenta la imagen de un salón, el fuego arde en la chimenea, a la izquierda una selva virgen de la que proviene la desgracia, por la derecha monstruosa corriente azota en esta acogedora estancia. En primer plano hay dos parejas, comodidad, por tanto, seguridad, nada de selvas con serpientes, peligros y flechas envenenadas, una ola, como proveniente de un océano, atraviesa el muro, es el propio muro. Tales cuadros son únicamente posibles, y en tanto que posibles constituyen sin duda un inmenso experimento de las reorganizaciones de nuestra realidad, en una sociedad decadente, en transición. Todo esto puede contener una tradición, hirviente de inquietud y sorpresa, de *présence* del tipo más singular, con horror y excitación.

Una sociedad de este tipo no puede ser suficientemente apreciada y valorada si sus imágenes son dominadas y no se quiere dar el salto al vacío, puramente accionista y sin contenidos, en el futuro. Si uno se convierte en un aficionado y en discípulo, en un hijo de la moda histórica, de una melodía que debe continuar, que fija la forma temporal y cambiante de una época: ¿hacia dónde quiere dirigirse? Esto tiene que estar en contra de la mera embriaguez de espontaneidad y frente al factor meramente subjetivo por mucho tiempo en esta nueva conciencia histórica. Es lo contrario de una conciencia histórica, puede provocar un amplio e incluso profundo éxtasis de afinidad con lo pasado tiempo atrás que se presenta tan fresco como nunca antes y que puede ser tan nuevo porque todavía no ha llegado a ser; lo que tampoco quiere decir que no sea, sino que está a la puerta. Ha llamado a ella y no se le ha abierto, pero ahora vuelve a llamar de nuevo. Esto existe en las relaciones humanas y sobre todo en el espejo

de feria al que la realidad puede ofrecer una mirada tan confusa, afirmando el tránsito y negando cualquier clase de parálisis y convención. Es decir, una mirada experimental en medio del *experimentum mundi*, en medio del experimento universal en el que nos encontramos.

El mundo es un experimento en sí mismo, y también lo es, a menor escala, nuestra historia. Nada está concluido, no hay un camino fijo, no hay confianza alguna ni garantía de que si continuásemos un poco más vayamos a encontrar, a la derecha, un mesón donde nos proporcionen hospedaje. Por el contrario, todo está lleno de peligros, todo está repleto de posibilidades que todavía no han sido agotadas, temibles posibilidades que podrían ser clausuradas y posibilidades insospechadas que podrían ser inauguradas y promovidas por nosotros. Tiene que vencerse la superstición de que la realidad sea lo que llegará a ser y de que lo que llegará a ser sea la única realidad, la superstición fáctica. En este punto debe, pues, introducirse una mirada utópica, pero no en el sentido de un engaño, de una fantasía o pedantería de tipo abstracto, sino en el de aquello que he denominado utopía concreta. Esta es la utopía que no abdica, que está aliada con la tendencia histórica y, tal vez, con la tendencia cósmica universal – en caso de que exista una que todavía no haya sido concluida ni clausurada–. Un enorme océano de posibilidades rodea, pues, el mundo, y la realidad es solo una pequeñísima parte de lo que ya se ha producido y cumplido. Ha tenido lugar hechos miserables, terribles, espantosos, las posibilidades misantrópicas se han realizado. En lugar de esto, deberíamos adoptar aquí un punto de vista ptolemaico, de modo que la tierra y nosotros mismos estemos situados en el centro, que la humanidad y el humanismo sean grandes categorías y que los misterios estén próximos a nosotros, y no a lo lejos, que estén *frente* a nosotros, pero frente a *nosotros*
.

Todo esto tiene también un rango y un contenido, en el que perece nuestra soledad y se puede producir la unión no solo con el estar ahí oportunista, con el oportunismo mismo, sino con lo todavía-no-consciente y lo todavía-no-llegado a ser que está en el mundo continuamente con la oscuridad del futuro. Esta oscuridad misma es una oscuridad altamente remarcable, es la oscuridad de nuestro ahora no estable, la oscuridad del instante vivido en este momento. El aquí y ahora no es experimentado por ningún hombre; es vivido, pero no experimentado. Esta oscuridad de la proximidad encuentra aquí su máxima expresión en la oscuridad del futuro; no se trata de un mirar al otro lado en un más allá, ni un mirar hacia arriba en las alturas, sino que está dirigido hacia delante, para allí volverse más claro. De modo que se necesita, justo en lo que al saber se refiere

frente al “campo de juego”, el mejor telescopio, el de mayor alcance, para descubrir y observar lo más lejano. Con todo, no se aterriza tan lejos de nosotros, sino en nuestra proximidad, en tanto que este telescopio sea utilizado y ajustado correctamente y si su objeto es comprendido e interpretado correctamente.

Pero nosotros no tenemos solo esta ilustre tradición, que no es tradición en el sentido de algo dado, sino de lo que se nos continúa siendo entregado tal como antes, como un postulado, pues. Tenemos, además de esta tradición, la conciencia frente a la contemplación de la Naturaleza que nos rodea, de ese enorme en- torno-a-nosotros que nosotros no hemos producido, que se ha producido a sí mismo. La naturaleza a menudo nos da la espalda, lo que genera opresión y nihilismo, el sentimiento de pequeñez y pobreza de nuestra vida frente al inmensurable universo que resulta aparentemente dispar a todas nuestras series de objetivos.

Es precisamente la falta de tradición en este ámbito lo que ha devastado la tierra; no es necesario llegar a una destrucción mediante la bomba atómica o las autopistas. La convicción que está unido a ellas, este distanciamiento de la Naturaleza, este estar apartado y ser indiferente es algo que tampoco quiere tener una tradición, que incluso rechaza la tradición que nos ha sido dada desde fuera. La Naturaleza es antiquísima, dijo Schelling en una ocasión, y se dirige a nosotros en una lengua muerta. Alguien que quiera comprender siquiera a los minerales debe adquirir conocimientos lingüísticos semejantes a los que se requieren para leer textos mayas o alguna escritura ya desaparecida. Se ha perdido esta relación retroactiva con un pasado que no fue producido por nosotros pero que aparece a nuestro alrededor, esta relación rousseauniana que una vez existió y que se ha expresado en parte en tremendas exageraciones como la afirmación de Schiller: “El mundo es perfecto en todas partes donde el hombre no llega con sus tormentos.” Es algo que nos habla en la naturaleza mediante una lengua muerta o ininteligible, tal vez en un lenguaje balbuciente, infantil, y que posee una cualidad que en cualquier otro lugar de la naturaleza es extinguido científicamente, como, por ejemplo, el sentimiento de sublimidad frente al océano, frente al cielo estrellado, frente a una gran montaña. “Lo sublime en la Naturaleza”, dice Kant, “es aquello que sirve de medio para la percepción de nuestra libertad futura.” Todo lo que allí duerme, por tanto, y es también pasado, corre el peligro de desaparecer por completo a causa del tecnicismo. De modo que la tierra, si esto continúa así, se convertirá en una especie de gran-Chicago, tal vez con algo más de agricultura entremedias, pero nada más. También aquí se hace patente la ausencia de tradición de modo inquietante, lo que

no significa que con la contrapropuesta de la fantasía colonizadora se esté aludiendo al romanticismo. Este no alcanza a la naturaleza, que se expresa en una lengua muerta; tal vez, sencillamente, la lengua que alguna vez llegaremos a comprender y que nos afecta más en el amor juvenil o incluso en la fría muerte, la oscuridad y la noche, de lo que podemos expresar en la pintura y la poesía de paisajes. ¿Qué contienen estas categorías que no comprendemos y que nos atañe como lo hacen las grandes obras y hazañas del pasado? ¿Cómo podemos acudir a ellas mediante nuestro sentimiento si, al mismo tiempo, no nos salen al paso también en esta esfera y nos entregan un lenguaje? De este modo un sentido metafórico aparece también en esta relación natural, tal como siempre estuvo presente en la pintura paisajística y también en la arquitectura: cristal –egipcio, tuya– gótico. ¿Qué es lo que se ha rendido aquí para que finalmente esta lengua muerta cobre vida y nos diga algo?

Quisiera terminar con una curiosa afirmación de Marx. Desde luego, es un realista, ¿pero cómo se ha producido la *res* ? En una ocasión, durante la década de los cuarenta del pasado siglo, escribió a Ruge: “Es evidente, pues, que el mundo posee ya desde hace tiempo el sueño de algo de lo que solo necesitamos tener conciencia para poseerlo realmente.” Este sueño no es, desde luego, un sueño nocturno que refleja únicamente lo que ya ha acontecido, no es algo reprimido que duerme en el sótano de nuestra conciencia y que ahora surge en la noche disfrazado o bajo la censura del Yo moral, pero que no es más que viejas pulgas para perros nuevos. Es este, por el contrario, un sueño diurno, un sueño de juventud, el sueño de una época de cambio, de grandes acciones, de grandes formas y declaraciones de nuestros asuntos. El mundo tiene desde hace mucho tiempo este sueño que está repleto de todavía-no, y no de ya-no. Continúa circulando por todas partes y les corresponde a los oídos escucharlo y a los ojos verlo. Tal vez la superación de la relación entre señor y siervo recorre toda la Biblia, es decir, la Biblia subterránea donde todo es tratado con secretismo, pero es el sueño de algo. Espartaco es ya antiguo, se remonta hasta la Edad de Piedra, como muchas otras cosas que están aquí como sueño y que son el medio por el que nos afectan las verdaderas manifestaciones de tipo artístico, moral, también religioso y, sobre todo, metarreligioso; algo de lo que, sin embargo, debemos tener conciencia, es decir, ciencia.

De ahí que no debamos darnos por satisfechos con el historicismo, con lo no comprometido, que es de nuevo una especie de “campo de juego” o un tibio rechazo, pero no una tibia consternación. No, [...] esto que no muere, que *non omnis confundar* –no desapareceré enteramente–, que

recorre el sueño de una existencia mejor, más adecuada a nosotros, desde la infancia hasta la tumba, la esperaza, incluso la esperanza que surge eventualmente y no se doblega, necesita de la conciencia política, cultural y filosófica para poder pasar del mero estado de la idea al de la existencia física[5]. A medio camino de la entrada en la existencia se busca en *Fausto I* : “Le diría: ¡Detente, instante, eres tan hermoso! ¡Puedes atarme con cadenas y me hundiré con gusto!” Con estas palabras se dirige a la satisfacción del instante, al *hic et nunc* que todos insinuamos en nuestra vida y que hemos experimentado en forma de promesa. Donde el sueño llega, se detiene y no va más allá porque algo ha hecho su aparición que tiene incluso una categoría mayor que la más bella fantasía y otro estado de agregación de la materia.

Pero para no permitir que este sueño se convierta en una mera fantasía, para no malgastarlo en una acción sin contenido, para no permitir que aparezca solo en un llamado vacío sin historia y sin trasfondo –lo que es necesario, al menos de modo temporal, pero no es el quid de la cuestión, ni la panacea–, para ello debe existir una base histórica que sea comprendida, un acuerdo con la tendencia. Porque sin esta tendencia no puede llegar a realizarse lo que se esconde en el mundo, es decir, la latencia que todavía no ha salido a la luz, que impele, aquella de la que el mundo en su totalidad, y no solo la historia, está preñado. Esta necesita un tipo de prudencia activa, una audacia del tipo más meditado –todo ello resulta paradójico–, un tipo de teoría que no es gris, sino el mismo árbol dorado de la vida, y una acción que ha ocasionado ya, al menos en ocasiones, una experiencia “ajá”[6] de lo finalmente bien hecho entre nosotros. Esta necesita un marco y un contenido en un tiempo que, como pocos antes, está en un momento de cambio en el que una juventud inquieta tiene su lugar y su cometido, algo que raramente había sucedido en épocas anteriores tan peligrosamente.

De esto depende también el no asfixiarse en el pasado, sino tener ahora el secreto del propio *homo ignotus*, que hasta el momento solo pertenecía a la ideología del teísmo como *deus ignotus*, *deus absconditus*, como dios desconocido y oculto. Existe el ser humano escondido y oculto. Tan solo esto se esconde en la palabra humanismo, que no debería estar trillada y lo está, sin embargo, si se la considera como existencia física y no como horizonte. Tendremos entonces un movimiento que a muchos les abrirá los ojos y les sacará de la banalidad, el aburrimiento y el pluralismo vacío. Tanto la falsa tolerancia como la melancolía que en ella se origina desaparecerán. La filantropía y el caminar erguido será entonces una característica del género humano y del genio de la humanidad.

Para poder mirar desde aquí algo que también fue pasado ronda entre nuestra inquieta juventud algo que antes era únicamente asunto del derecho natural clásico. Porque no se trata para ellos esencialmente de una infelicidad económica, sino del impedimento de caminar erguido. No se trata primariamente de la felicidad entendida como sociedad de consumo y disfrute sino de nuestra dignidad, de una clínica ortopédica para la producción de caminar erguido, algo en lo que al menos aventajamos a los monos. Una síntesis de la espina dorsal es aludida, un nuevo tipo de ser humano que hasta ahora solo en algunos dramas ha atravesado las tablas del escenario de modo incomparable, sobre todo en Schiller y en Alfieri. La superación de las relaciones entre señor y siervo fue una aspiración del derecho natural en los siglos XVII y XVIII. De nuevo un punto donde el pasado y el presente se tocan como si nada hubiese ocurrido, como si el pasado no hubiese rodado hacia el abismo, sino que viviésemos en los siglos XVII y XVIII en una nueva juventud, y lo otro, lo pasado, cayera como una máscara frente a lo único real e importante que aquí se ha presentado. El descubrimiento, pues, del *regnum humanum*, del reino del hombre que hasta ahora no ha tenido lugar, pero que ha sido aludido en cientos de ocasiones, el descubrimiento de aquello que se adelanta de manera extraña –al menos no necesariamente hostil–, de modo que parece como si el *mundo* en su totalidad todavía no supiese dónde tiene la cabeza, como si el universo fuera un decapitado y algo cociera en él y se encontrase posiblemente en él una relación distinta con la tradición, de modo que pudiera contener una nueva hermandad. Schiller expresa nuestra actual relación abstracta y capitalista con la naturaleza con la siguiente afirmación: “Benéfico es el poder del fuego cuando domina al hombre y lo vigila.” El hombre se encuentra por tanto en la Naturaleza y en la explotación técnica de las fuerzas naturales –según la traicionera afirmación– como en terreno enemigo: debe ser dominado y vigilado. No es él, pues, quien domina la Naturaleza, y mucho menos se trata de un acuerdo. Se producen innumerables accidentes porque la *natura naturans* no está conmocionada. Por decirlo de modo goethesiano, que se expresa de modo totalmente distinto en la escena del bosque: “Espíritu sublime, me concediste todo, y no en vano has vuelto hacia mí tu rostro envuelto en llamas.”

Si se mantuviese este comportamiento filantrópico, este comportamiento fraternal frente a la Naturaleza y el Universo que en ocasiones existió en el pasado, entonces el nihilismo habría silbado su tonada, entonces habría una consternación de lo que circula dentro y fuera, en el sujeto y en el objeto, en la sociedad y de modo extraño *tal vez* coincidiría. Y nuestra

creciente soledad – no solo soledad de unos respecto a otros, sino soledad del mundo en su totalidad, ausencia de comunicación de nuestros objetivos, de nuestros fines, temor a la muerte individual– perdería algo de su rigor y algo que circula, desconocido para nosotros pero perfectamente intuible, encontraría, sin ninguna garantía, su lugar aquí. Saldría entonces a la luz también una tradición que vivió en las antiguas relaciones con la Naturaleza, que fue reclamada líricamente por Rousseau, en la que circula el derecho natural –de donde procede el nombre de derecho natural–, y en la que algo habría sido perdido y puede volver a encontrarse aquí gracias a nosotros los hombres. Nosotros los hombres construimos una sociedad humana y una relación amigable con una Naturaleza no tan iracunda, con el cosmos, y con el fin del mundo. Se impide así la entropía de la completa insensatez y falta de objetivos en la que de nuevo se forma, por así decir, un balón de gas, y se pone en marcha de nuevo todo el carrusel sin que haya más objetivo que su, a menudo repetible, ocaso. Todo esto pertenece al lenguaje de la tradición y a la tarea que encomienda. Se pide más que un simple cambio de actitud del objeto frente a la actividad externa. Una sabiduría no contemplativa, sino activa, una sabiduría que hace noche en la taberna del diablo, que no se detiene y maldice contra todo, sacude la cabeza y cree estar por encima de todo, una sabiduría sin esa tranquilidad se une, de hecho, a la sabiduría revolucionaria, lo que no es una paradoja; el futuro y el pasado pueden tocarse perfectamente. Muchas gracias.

Notas al pie

[1] La expresión alemana “ *Spielwiese* ”, que aquí traducimos por “campo de juego”, no se refiere únicamente al espacio destinado al juego infantil, sino también a una materia o asunto en la que se produce un enfrentamiento político o ideológico que no tiene ninguna repercusión o consecuencia efectiva. Puede, asimismo, referirse a un campo de experimentación. N. de la T.

[2] Siglas para *Außerparlamentarische Opposition* (Oposición Extraparlamentaria), movimiento de protesta político surgido en Alemania Occidental durante las décadas de los sesenta y setenta, formado en su mayoría por jóvenes contrarios a la Gran Coalición formada por el SPD y la CDU.

[3] Bloch juega con las siglas de “Apo”, que convierte en “Opa” (en alemán “abuelito”). N. de la T.

[4] Se denomina Gründerzeit o Gründerjahre (años fundacionales) al período de rápida expansión económica en Alemania previo al desplome de la bolsa en 1873.

[5] Bloch utiliza los términos “ *Vorschweben* ” (tener en mente una solución, una meta) y “ *Vorhandenheit* ” . Esta última expresión, que traduciremos en adelante como existencia física, es una de las más frecuentes del pensamiento de Heidegger y ha sido traducida como “estar-ahí” (Jorge Eduardo Rivera) o “ser- ante-los-ojos” (José Gaos).

[6] “ *Aha-Erlebnis* ”: Término propuesto por Karl Bühler para expresar la experiencia de sorpresa frente a una intuición imprevista o insospechada.

V

Sobre filosofía de la música

ANAGNÓRISIS. INSTANTES DE REVELACIÓN EN LA MÚSICA

Los puntos álgidos constituyen un extraño concepto o, incluso, un extraño estado. Esta es una expresión muy querida por los periódicos, sobre todo por los periódicos de orientación patriótica. Así, por ejemplo: "El punto álgido de la fiesta fue la aparición del príncipe heredero y su señora", o quienesquiera personalidades que aparecieran en una festividad. Evidentemente, este mal uso o abuso de la categoría de punto álgido no le basta a una palabra tan grande o, tal vez, a una palabra pequeña, pero tan significativa, una palabra que posee un pequeño pero significativo contenido.

Cada época artística, por ejemplo, posee también algo especial, un rasgo, una tendencia que la recorre. Si se salva la inocencia o se desenmascara la culpa, o si lo que quiera que sea, folltetinesco o clásico o incluso schilleriano en lo clásico, se realiza y se vierte de pronto, esto puede representar un estímulo para el artista. Pero también puede ser una desagradable o difícil obligación el *mantenerse* frente a este punto álgido con su representación, con su propuesta y, sobre todo, con su musicalización. Muy a menudo experimentamos con Beethoven que la música se carga, es decir, que impulsa a un vaciamiento, que empuja a algo, en tonos sordos, tendenciosos, referidos a la tónica. Algo debería entones aparecer, emerger, adelantarse. Esto tiene lugar en instantes decididamente afortunados. De otro modo los puntos álgidos –puntos introducidos, por tanto, en la acción misma, de manera que esta se detiene sin que se produzca ninguna pausa– no tendrán lugar, o si lo tienen será solo del modo más esporádico, y se harán por ello más valiosos. Entre estos puntos álgidos hay un momento –y la palabra momento es

característica de ello–, un instante, un impacto-instantáneo del volver al ver, de la anagnórisis al estilo del clasicismo griego. Un momento, por tanto, de revelación y reconocimiento mejor que del mero volver a ver, puesto que no se puede volver a ver sin reconocer. No tenemos demasiados ejemplos de ello, excepto las propias cosas especialmente cargadas y, sobre todo, que se descargan. Así en la Biblia, donde José dirige a sus hermanos, que no le habían reconocido, los mismos que lo arrojaron a la fosa para que muriera, las siguientes modestas palabras: "Yo soy José, vuestro hermano. ¿Vive mi padre todavía?" Méhul puso música a *José y sus hermanos* . El propio texto fue ampliamente expuesto por la novela *José* de Thomas Mann, que, sin embargo, si no recuerdo mal, no logró mantener el carácter del momento. Este hubiera sido un lugar para un gran músico. ¿Cómo puede afirmarse esto? ¿Y, sobre todo, cómo se puede poner música a una pausa que no se expresa con palabras, sino que permanece como una atmósfera, aunque de un modo preciso? ¿Cómo se le puede poner música de modo que esta llene de un modo canónico las pausas de esta conversación?

Quisiera poner tres ejemplos en los que una representación de anagnórisis logra hacerse ver mediante el sondeo de aquello que esconde en la manga. Esto se produce en primer lugar en *Fidelio*, en segundo lugar en las *Valquirias* y en tercer lugar en *Electra* de Richard Strauss. Tres autores de un rango muy diferente, con Beethoven evidentemente a la cabeza, quien, sin embargo, no ha expresado una verdadera anagnórisis, sino únicamente un gran momento. Pero el gran momento pertenece evidentemente también a la anagnórisis; es incluso una de las más claras concreciones de este.

Comencemos pues con Beethoven, en el que no se produce anagnórisis alguna pero que dirige a los músicos el llamamiento, incluso el postulado, de hacerse dignos de este momento. Es el momento del cierre del último acto, donde Leonor, que previamente se había disfrazado de Fidelio, se dirige hacia el calabozo a solas con Rocco, el carcelero, para cavar la tumba de su esposo, Florestan. Llega entonces el gran momento, el más esperado, en el que por primera vez se introduce el folletín en el más alto lugar del drama y la ópera: cuando Pizarro baja para asesinar a Florestan, el sirviente de Rocco se interpone con un si bemol agudo al final de la palabra "mujer": "¡Mata primero a su mujer!" La felicidad paraliza a Florestan, pero no a Pizarro, quien se acerca a Leonora lleno de ira. Leonora saca entonces una pistola diciendo: "¡Un paso más y estás muerto!" En ese mismo instante se escucha una señal de trompeta que anuncia la llegada del ministro de Sevilla. Todo se paraliza en esta terrible

pausa, en este instante detenido que es tan importante, o incluso más, que el reencuentro que tiene lugar en este momento, en la más dichosa de las parálisis, en el más dichoso quedarse detenida la acción, en el *nunc stans*, como lo denomina San Agustín, el certero ahora. O: "Le diría: ¡Detente, instante, eres tan hermoso! ¡Puedes atarme con cadenas y me hundiré con gusto!"; el contenido de la apuesta de Fausto se alcanza en este instante, corona y encarna en sí la esperanza como un cumplimiento, como un primer cumplimiento. Se escucha entonces por segunda vez la señal de trompeta, por orden de Pizarro esta debe darse cuando se aproxima un coche de Sevilla; pero es la " *tuba mirum spargens sonum* ", el magnífico sonido de trompeta que fue anunciado en la revelación de Juan al comienzo del Apocalipsis. Aquí encuentra, de pronto, su momento. Beethoven ha situado de modo impresionante la señal de la trompeta en el punto medio de la decisión y, al mismo tiempo, del cumplimiento, al igual que después en la segunda y sobre todo en la tercera obertura de Leonora. Pero, como ya señalé, no se trata de anagnórisis, sino el tremendo ejemplo de un *nunca stans* que merece permanecer detenido y que no se le ponga nunca fin.

Otras cosas están repletas de anagnórisis, al modo del drama y la tragedia griegos. Ya he mencionado a José y sus hermanos: "Yo soy José, vuestro hermano"; las palabras "¿Vive aún mi padre?" pueden añadirse como estrofa final. Sin embargo, este modo de componer no es adecuado. Hay momentos que sí están correctamente compuestos que un gran compositor debe mostrar, por ejemplo, Verdi en su *Aida* . De modo característico la palabra tiene siempre lugar en mitad de la acción, sea en el *lied* o en la cantata y sobre todo –muchos dirán: ¡por desgracia!– en la ópera. Pero no se puede dar más por menos. En *Aida*, dicho sea de paso, sucede algo que no es, desde luego, un volver a ver, sino un gran instante que representa el lugar de la conmoción debida a la anagnórisis mediante el reconocimiento. El gran instante aparece cuando en *Aida* Radames, de quien Amneris, la hija del faraón, está enamorada, y sobre todo de quien Aida, sirvienta y amiga de Amneris, está enamorada, regresa victorioso del campo de batalla donde había luchado contra el padre de Aida, el faraón abisinio. ¿Qué ocurre en ese instante de pausa en la música, cuando Amneris pone la corona al victorioso Radames? En este instante suena una suave melodía, llena de felicidad, de incertidumbre, de aprobación, al tiempo que del dolor de Aida. No se trata de una melodía de primer rango; Verdi, y sobre todo el Verdi posterior de *Othello*, ha escrito momentos musicales más profundos, pero este es uno de los primeros que vio la luz. La melodía no llena el espacio, pero hace el espacio, el lugar de tal música,

cognoscible.

Lleno por completo, tanto como sea posible, porque no tenemos, o no tenemos tan a menudo, o todavía no, semejantes instantes en los que podamos decir: “¡Detente, eres tan hermoso!” En las *Valquirias* se encuentra la anagnórisis cuando Sieglinde Siegmund pregunta en el primer acto: “¿Pero quién eres tú?” Y haciendo memoria: “¿Dónde he escuchado antes esta voz, me parece haberla oído de niño.” [...] “No, la escucho por primera vez”, y después se descubre: era el eco de su propia voz lo que había escuchado ahora pronunciado por el desconocido que es Siegmund. Continúa entonces: “¿Dónde he visto antes estos ojos?” Son sus propios ojos reflejados sobre el agua. La música no se extiende solo durante el instante, sino que se dilata más allá de él, pero por un instante durante la escucha, cada vez más concentrable en el hecho de este extraño escarbar y buscar, tiene lugar el dudoso pero certero impacto: ¡Sí, es mi hermano! No está aquí presente el “Yo soy José, vuestro hermano”, pero en su lugar hay otra cosa vinculada sobre todo al erotismo y que contribuye con ello a la vivencia de la anagnórisis y la hace pintoresca, hace más profunda la emoción y, fundamentalmente, proporciona al oyente el sentimiento del modo más sencillo: ¿Cómo puede saber esto de mí? Porque se produce en él un encuentro consigo mismo, el reconocimiento de uno mismo y de lo que le es propio y que en la vida no ha llegado a ser, aunque estaba implícito en ella.

Este extraño fenómeno aparece tanto en los textos de un libretista poeta, Hugo von Hoffmannsthal, como en la obra de un músico de quien tal vez –sobre todo en lo que atañe a Richard Strauss– no se hubiese esperado algo así. A pesar de ello Strauss y Hofmannsthal representan aquí, según me parece, el fondo musical más fundamental y, en cierto modo profundo –dicho con toda modestia–, de una anagnórisis lograda. Sería muy interesante encontrar más material de este tipo. En mi opinión la categoría anagnórisis en la estética no ha sido adecuadamente estudiada hasta la fecha. Se trata, pues, de *Electra.* Trataré de ser breve: el tema de Sófocles tomado de la mitología griega y recogido de nuevo por Hofmannsthal en una pieza de un solo acto de Richard Strauss. Se alza el telón y se muestra el tenebroso entorno de Electra, el patio donde se encuentra totalmente sola tras la muerte de Agamenón, teniendo que vivir con los asesinos de su padre: su madre, Clitemnestra, y Egisto, casado con ella. Incapaz de perdonar a los asesinos de su padre, llama a Agamenón al Hades con un bello motivo. Y solo hay desesperación y desasosiego con cinco criadas que se apiadan de ella. Quiere lograr que su hermana le ayude a desenterrar el hacha para vengar la muerte de su padre y matar a los

asesinos, Egisto y Clitemnestra. Terrible excitación, nada más que la voz femenina de la soprano en el tono más agudo, o de una contralto o mezzosoprano elevadas hasta casi el grito. Pero entonces la propia Clitemnestra se acerca hasta Electra para decirle algo. Para gran asombro de Electra, Clitemnestra quiere tener unas palabras con ella. Comienza diciendo que ha tenido un mal sueño y que, como Electra es tan inteligente, tal vez tendrá algún remedio para los sueños. "¿Sueñas, madre?" pregunta Electra. "Sueña todo aquel que envejece", responde Clitemnestra. "Tú tienes remedio para todo, y eres tan inteligente, y me alegra encontrarte hoy de tan buen humor, ¿puedes darme algún remedio?" Electra: "¿No permites a nuestro hermano volver a casa, madre?" Se refiere a su hermano Orestes, que cuando era un niño fue llevado a algún lugar que Electra desconoce, porque era visto, esperado, soñado y tenido por el salvador, al tiempo que por el vengador de la muerte de su padre. "Te he prohibido hablar de él", continúa Clitemnestra. Electra: "¿De modo que le temes?" De nuevo Clitemnestra: "¿Quién puede temer a un imbécil? Está en el patio con los perros y no se puede saber ya si es un hombre o un animal." Electra, con frialdad: "Así que el niño estaba completamente sano." En este momento llega un mensajero con un comunicado, le habla a Clitemnestra al oído y esta se transforma de pronto, agita ambas manos en señal de ira y triunfo frente a su hija Electra y se marcha. Electra: "¿De qué se alegra esta mujer?" Entonces llega su hermana y le dice: "Electra, han llegado dos mensajeros, un viejo y un joven, y han informado a nuestra madre de la muerte de Orestes." Electra: "¡No es verdad" Y grita de nuevo: "¡No es verdad!" Tiene que darse por vendida: "Lo haremos nosotras entonces, ayúdame." Y le pide ayuda a su hermana. Esta retrocede llena de espanto al pensar que debe participar en el asesinato de su madre y del marido de esta. "¡Entonces lo tendré que hacer yo sola!", dice Electra con desesperación. Cada vez es más profunda la oscuridad. Estamos en un patio con tres arcos como fondo, en el palacio de Esparta; el cielo se hace cada vez más plomizo, el antiguo cielo de verano en el que ahora avanza la tarde. Electra, bajo esta luz espantosa, comienza sombría y lúgubre a desenterrar el hacha para cometer ella sola el crimen. Mientras cava hace su aparición una terrorífica figura, un forzudo joven, rebosante de músculos, enmarcado frente a nuestra mirada por el portal del medio, y la mira. Al girarse, la mirada de ella lo encuentra, un joven de veinte años, pero rebosante de fuerza y tranquilidad en todos los terribles movimientos en la escena que había sido preparada por las mujeres. Ella retrocede espantada: "¿Quién eres tú?" El hombre permanece completamente tranquilo, se escucha el acompañamiento: tres tranquilizadores acordes en

bajo profundo: “Tengo que esperar aquí.” Electra: “¿Esperar? ¿A qué?” Él continúa, de nuevo el acorde: “Yo y otro más, que está conmigo, tenemos un pacto con la mujer.” “¡Y aún tengo que verte! –grita Electra– ¿No puedes proclamar tu noticia entre aquellos a quien causará alegría?”, dice refiriéndose a Clitemestra y Egisto. “¡No es cierto!”, dice él. “Y aquí debo permanecer si lo es y saber que el niño nunca regresará.” Le conmueve la melodía, este héroe lleno de fuerza. “¿Quién eres tú?”, pregunta ahora él –pregunta por segunda vez, “¿quién eres tú?”–. “Debes ser pariente de sangre de los que aquí murieron, Agamenón y Orestes.” “¿Pariente?”, grita ella, “yo soy la sangre, yo soy la servil sangre derramada del rey Agamenón, mi nombre es Electra.” Él grita, “¡Electra!”, y lleno de espanto se dirige hacia ella. “¿Qué han hecho con tus noches?“, quiere saber. “¡Soy el hazmerreír de los niños”, grita Electra, “porque no tengo padre ni madre. Entra en la casa, dentro tengo una hermana que se reserva para la alegre fiesta!” “¡Electra!”, por tercera vez. Ahora el hombre, después de advertirle que baje la voz: “Quiero decirte algo, tienes que guardar el secreto: ¡Orestes está vivo!” Ella retrocede. Un sirviente sale del palacio con unos perros. Los perros se acercan al hombre en medio del portal, le saludan, y el sirviente hace una profunda reverencia frente a él, besa sus vestidos y sus manos. Orestes dice entonces con voz bondadosa y tranquila: “¿Me reconocen los perros del patio y no mi propia hermana?” Ella repite tres veces: “¡Orestes!”; primero, si no recuerdo mal, en forte, después en mezzoforte y por último en piano. “Visión, visión nunca esperada, así que has venido, y solo para recogerme. Te acompañaré.” Se refiere al Hades, con Agamenón. Todavía no hay una anagnórisis perfecta, pero ya están presentes todos los ingredientes. Ahora se suceden aproximadamente dos páginas, con el motivo de las barcas funerarias en las que esto se va extinguiendo y continúa.

Esta es probablemente, en contra de lo esperado, una de las más grandiosas representaciones de anagnórisis que existen. Son evocados aquí un gran tema y un gran arquetipo y, más que evocados, Hoffmannsthal y Richard Strauss han ido más allá, trayendo algo que, como ya dije, es música de la anagnórisis, diferente de la de la anamnesis. La anamnesis proviene de Platón: es el recuerdo que tiene el alma de aquello que ha visto antes del nacimiento y que ahora, lentamente, vuelve a encontrar en esta vida. Anagnórisis es un reencuentro con personas –con amigos o también con enemigos pero, en cualquier caso, más con amigos– y al mismo tiempo es el topos para un destello espantoso en un instante que, por ello, se vuelve espantoso, y en el que la música tiene que mostrar su poder.

Este sería el tema y el problema de la anagnórisis en el arte, también en

la literatura, aunque no tenga música, aunque esto resulta más difícil, en tanto que la música ya no llena la pausa y las palabras deben, por ello, ser elegidas aún de modo más cuidadoso. En *Fidelio*, en un mero libreto de cuestionable valía y con un tema excelso, las palabras no se escogen por su efecto o importancia. Pero, así y todo, el excelso tema penetra en la música. Incluso una expresión demasiado débil: “¡Oh, Dios, qué instante!” hace referencia a un sentido metafísico, es decir, hace referencia a sí misma. En *Fidelio* de Beethoven la música se convierte, como en ningún otro lugar, en la adecuada.

VI

Sobre historia de la filosofía

"Nuestros nietos se batirán mejor que nosotros", Hegel como *novum*

Señoras y señores. No necesariamente hay que tomar la vida como viene. Esto produce un azar aritmético o procede de él, y esta aritmética no determina las relaciones de los hombres de la actualidad con un hombre o una mujer que vivió o murió hace cincuenta o cien años. Así, los abundantes actos conmemorativos del año 1970 contienen tantas incompatibilidades que resulta difícil encontrar otro denominador común que el de memoria obligada: ¿cómo se pueden poner en relación a Beethoven con la batalla de Sedan del 2 de septiembre de 1870? También pueden producirse aquí, por tanto, numerosas casualidades y cargas forzosas. No es, desde luego, el caso de Beethoven, Hölderlin o Hegel; estos son tan solo casualidades afortunadas que no tienen que traer consigo una conmemoración en el sentido de la lectura de clásicos y de los libros de canto dorado en la estantería del pasado siglo XIX, sino que en cierto modo nos incumben. En parte esto plantea, o permite contestar mejor, la pregunta: "¿Cómo es posible que el homenajeado sepa esto de nosotros?" Una buena carta habla de quien la escribe, un buen libro de quien lo lee. Y los buenos libros a los que nos referimos, como es el caso de los de Hegel u Hölderlin, hablan en gran medida de nosotros, a saber, de nosotros en el llamado "cambio de época".

Estamos, por tanto, aquí frente una maduración tardía, a la que todavía no le había llegado su hora. En lo que a Hegel se refiere, la maduración más conocida y que tiene lugar tras la recogida del fruto es la que Marx le proporciona al poner su dialéctica patas arriba. Esto hace que no se abandone a Hegel, si bien se le transforma de modo sustancial y también

se le rectifica; así en todas partes. Así, tampoco se puede ver a Goethe más que como el gran clásico o el Olimpo de Weimer. También Nietzsche vio la Antigüedad de otro modo: "¿Cuánto debió sufrir aquel pueblo –se preguntaba– para tener que necesitar ser tan hermoso?" Se nos hace un llamamiento a la memoria y con ello recibimos un regalo, en tanto que los pensamientos que originariamente no eran para nosotros nos hablan de un modo directo.

En cuanto a Georg Friedrich Wilhelm Hegel, en primer lugar y de modo más inmediato considero que lo que ha tenido una especial continuidad y puede ser puesto patas arriba, literalmente patas arriba, es lo que concierne al caminar de su pensamiento, la disposición de su filosofía a la peregrinación. De modo paralelo, podría muy bien decirse, al tipo itinerante o al arquetipo itinerante del *Fausto* de Goethe. En Goethe la "capa mágica" literalmente se desgasta y en Hegel están presentes las por el denominadas "botas de siete leguas" del concepto con cuya ayuda, a mucha más velocidad que la de historia del mundo, se puede "experimentar" atravesando (*durch-"erfahren"*)[1] toda la enorme aventura del "ser-en-sí", mediante el "ser-fuera-de-sí" hacia el "ser-en-y-para-sí" de la sustancia del mundo, del logos del mundo, del alma del mundo, del espíritu del mundo. Con lo que también se hace patente el doble sentido de la palabra "experiencia" (*Erfharung*), que guarda relación con "pasar" (*fahren*). El mundo tiene, pues, que ser atravesado (*durchfahren*) y, de modo abreviado, traemos al corazón y al entendimiento, pero sobre todo al concepto, lo que aconteció en esta monumental aventura. Aunque tal vez no pueda hablarse de aventura, ya que el trayecto en Hegel ya está determinado de antemano. Mejor, pues, hablar de lo que tiene lugar en el inmenso círculo, en el círculo de círculos, desde el primer comienzo del puro ser como nada, hasta la plenitud del ser-en-sí-y-para-sí en el que la substancia, esto es, el espíritu del mundo se convierte en sujeto, en hombre, por tanto.

Este motivo del "pasar" (fahren) como un "experimentar" (erfahren) fue mostrado ya en el *Fausto* de Goethe, se puede encontrar también en la *Divina comedia* de Dante e incluso en rituales ancestrales de iniciación, en los que se portaban máscaras de divinidades para introducirse en el reino del dios y recorrerlo caminando. Esta es, desde luego, una superstición prehistórica, pero guarda un parentesco metódico con el ascenso en el libro de viajes del alma hacia Dios, como fue mostrado durante la Edad Media en el denominado por Buenaventura " *mentis itinerarium ad Deum"* .

Finalmente, sin embargo, a pesar de la apariencia y a pesar de la intención de Hegel, esto no concuerda necesariamente con lo existente, de

modo que, al menos al final, pueda decirse: “¡Mira, todo ha salido bien!” Por el contrario, la historia del mundo en la que el supuesto espíritu del mundo vuelve hacia sí está llena de saltos. Ha estallado lleno de contradicciones y, sobre todo, menos reflejado: lleno de dificultades y contratiempos que nos salen al encuentro en el camino.

La paz no está, por tanto, necesariamente sellada –esa paz tan excelsa que, como dice Hegel, la razón proporciona–, sino que existe la rebelión desde el comienzo. A ello remite la lógica hegeliana desde el principio mediante el concepto de barrera (*Schranke*). Si una barrera se experimenta, entonces ya ha sido traspasada. Cuando rodeamos el círculo y no tropezamos con el muro no encontramos barrera alguna. Cuando un preso golpea el muro con sus puños y arremete a cabezazos contra él, en tanto que la percibe, ya ha transcendido la barrera.

Hay aquí, por tanto, suficiente negatividad. Me referiré a continuación a la dialéctica que, como compás de tres por cuatro, no es un compás de vals en el que el espíritu del mundo lleva a cabo su bailecillo: un, dos, tres; un, dos, tres; un, dos, tres, tesis, antítesis, síntesis; la antítesis es un hueso duro de roer. Simultáneamente es, según las propias palabras de Hegel, un topo que escarba. A este respecto cita a Hamlet en su *Filosofía de la historia* : “¡Buen topo!, ¡bien enterrado!” La antítesis es el topo “ *sous la terre* ” y, como topo, es la inquietud, la inquietud que perfora en todo lo que existe. Muestra que lo bueno todavía no ha llegado a ser, que el proceso no ha llegado a su fin, que, por tanto, no toda la suerte está echada.

Como el gusano en la manzana, la contradicción de la antítesis actúa bajo una superficie aparentemente sana. La mayor contradicción que ha tenido lugar aquí es tal vez la crisis de la ciencia, el accidente en la técnica, y la principal contradicción después de Marx: el proletariado revolucionario que produce necesariamente en su seno el capitalismo triunfante. El proletariado representa la negación de la tesis “capitalismo”, hace emerger un nuevo estadio en la evolución del contenido del mundo. Efectivamente, para el propio Hegel la negación es severamente atenuada mediante un optimismo de primer orden; tenuada en tanto que, en cualquier caso, todo marcha bien. La contradicción, ese chico malo, la negación es tomada de la mano de un lado por la tesis, y de otro por la síntesis, por el fin, de modo que está al servicio de algo mejor y, en todo caso, acaba bien.

El mejor ejemplo de todo esto es para Hegel el Viernes Santo, el Gólgota, la mayor negación que haya sido posible jamás en la tierra, pero que resulta totalmente imprescindible para que pueda tener lugar el domingo de resurrección. ¡Porque sin muerte no hay resurrección! Por

tanto, la dureza, la amargura de la negación, tiene que ser soportada y sirve a la fuerza al bien que mediante ella se logra.

Hegel mismo hace a este respecto observaciones que podrían contener una especie de mala conciencia, en tanto que habla de guerras que no han causado ningún nacimiento, sino que han permanecido como desdichas, como un grano de cosecha aplastado. Este no experimenta su negación como una resurrección de la que pueda surgir luego la planta y después la flor, sino que al ser aplastado el grano, este se echa a perder. A este tipo de aplastamiento por definición pertenecen, según Hegel, la guerra del Peloponeso, y también la Guerra de los Treinta Años, y nosotros podríamos hoy añadir, para completar el trío: la época de Hitler. Esta no fue necesaria para una luz venidera, sino que es una de las negaciones que no han liberado ningún fruto en su negación. El optimismo de Hegel resulta, por tanto, también cuestionable y no detiene nuestras investigaciones.

Durante su lección inaugural en octubre de 1918 en Berlín, Hegel concluyó diciendo: “El ente cerrado del universo no tiene fuerza en sí que pueda ofrecer resistencia a la valentía de la razón, tiene que abrirse frente a él y depositar sus riquezas y profundidades antes sus ojos y hacer disfrutar al espíritu.”

Aquí menciona Hegel la importante categoría (no tratada por él en ningún otro lugar de modo suficiente) de “resistencia”. Hay, por tanto, algo en el mundo que ofrece resistencia a la valentía de la razón, que ofrece resistencia, como podría añadirse en términos marxistas, a la valentía del cambio. Lo nuevo, lo no experimentado hasta el momento, tiene un parto muy difícil, de ahí que, sencillamente, la historia del mundo esté a reventar de saltos, llena de oposición. Llena de lo adverso, llena de maldad, llena de aquello que antiguamente se llamó lo demoníaco o lo satánico. Figuras como Nerón y Hitler pertenecen a esta categoría, los procesos de brujas, la inquisición, toda la monstruosa injusticia y aflicción que tan fácilmente puede triunfar. ¿Por qué tienen éxito todos los intentos de hacer arder el parlamento? Preguntó en 1934 un antifascista. ¿Por qué tiene éxito Vietnam? Algo se pone en su contra, opone resistencia al bien.

Un asatanismo, que ha tenido éxito con demasiada rapidez en comparación con el ateísmo, ha descuidado esto. Con todo, la negación, en su espantosa seriedad, se puede comprender mejor que en la época de Hegel. Y aquí la genuina memoria de Hegel, en aras de Hegel, requiere recordar a sus antípodas, a Arthur Schopenhauer, quien mostrara que la voluntad de vivir es demoníaca. En ocasiones esta teoría resulta mitológica, pero la superstición que hay en ella no nos interesa. Sí, sin

embargo, la marcada puesta de relieve de la negación cuyo Viernes Santo no garantiza la llegada de un Domingo de Pascua, sino que trae la desgracia. Porque a esta negación le pertenece un golpe en las costillas, en lugar de paliarla diciendo: al final todo saldrá bien.

Señoras y señores, estas son innovaciones o cuestionamientos que proceden directamente de Hegel, no son añadidos; es decir, al menos se encuentran implícitos en su pensamiento. Y según esto todavía podríamos plantear otra pregunta que todavía no ha sido tratada de modo suficiente, esto es, la aludida con el círculo de círculos. Un círculo de círculos, por así decir, en el que todo concuerda con todo, también el final con el comienzo. Es decir, una serpiente del mundo en desarrollo que continuamente muerde la cola del comienzo formando un círculo: la totalidad es, pues, un círculo de círculos. Esto presupone que el final, el cierre, reproduce el comienzo del modo más perfecto, de modo que no resuelve ni manifiesta más que lo que ya estaba presente en el comienzo. Lo nuevo, el *novum*, lo todavía no acontecido, lo todavía no consciente, lo todavía no pensado, lo posible como posible real- concreto, al no haber hecho todavía su aparición, no tiene lugar, a pesar de que el mundo esta lleno de ello en su recorrido. Se trata aquí de la vieja vía que fuera primero formulada por Platón en la teoría de la reminiscencia: conocer significa volver a recordar algo, el ser es un “haber sido ya”. Hay que recordar lo acontecido si se quiere alcanzar el saber y el conocimiento. En el círculo de círculos el pensamiento está esencialmente retrocediendo al comienzo, que tan solo es desplegado.

En Hegel la categoría de futuro tiene muy mala fama. Dice literalmente: “¡El futuro es viento, vapor, granza!” Por el contrario, el pasado es celebrado con grandes gestos, y cuanto más pasado esté algo, tanto más claramente es reconocible. Las causas de la época de Hitler o de la Primera Guerra Mundial, evidentemente, no son tan reconocibles como las de la Guerra de los Treinta Años. ¡Cuánto más profundo será entonces el conocimiento del impertérrito hijo mayor de la Naturaleza, el granito! La ciencia investiga lo acontecido, lo pasado, mientras que lo presente solo se deja comprender por un tipo de periodismo más o menos científico o por el “folletón”. De ahí que, en general, la ciencia del granito, de lo muy antiguo y del comienzo primordial tenga derecho a la cientificidad.

Hegel perfora siempre de este modo la relación retrospectiva con el comienzo, a pesar de que se trata del más grande pensador del proceso después de Aristóteles y, junto con él, también del mayor pensador del pensamiento histórico mismo. Por ello lo nuevo, expresado como futuro, como lo posible, como lo todavía no aparecido, no tiene lugar aquí. Encontró su lugar mucho antes, en Leibniz. Por tanto, el concepto de lo

nuevo tiene que ser también atendido. Aquí reside un límite, un límite sin embargo que, introducido en la propia obra de Hegel, es deducible de su filosofía, y que incluso puede ser saltado a trechos. Piénsese en la afirmación de Hegel: “Lo que es razonable es real, y lo que es real es razonable.” Esta máxima tiene dos rostros: cuando digo, “lo que es real es razonable”, entonces estoy practicando la filosofía de la Restauración, pienso entonces en el sentido de Federico IV, de Meternich y de los Decretos de Karlsbad. Cuando, por el contrario, digo “lo que es razonable es real”, estoy siendo revolucionario. Porque entonces la razón, que puede pensarse de modo distinto a lo existente, también es real. Pero, como ya dije, esto oscila entre un doble sentido; por ello, tras la muerte de Hegel, hicieron su aparición una “derecha”y una “izquierda” hegelianas y ambas encontraron un modelo en Hegel. La “izquierda” hegeliana culmina con Marx.

Podría añadirse algo más acerca de la posición de la Naturaleza en el pensamiento de Hegel y sobre el problema que ello conlleva. Esto significa rememorar una controversia que fue objeto de burla en siglo XIX, si bien en el nuestro ha sido más olvidada: la disputa Goethe-Newton, pero también Hegel-Newton y Schopenhauer- Newton. ¿Qué implica la Filosofía de la Naturaleza romántica que tiene tan mala fama y a la que sin duda Hegel ha contribuido? En este punto Hegel depende totalmente de la Filosofía Natural de Schelling. ¿Qué complicado problema todavía sin resolver reside posiblemente en la posición que la naturaleza ha señalado en el sistema de Hegel?

Hegel sitúa la Naturaleza, como ya lo hiciera Herder antes que él, en el comienzo. Como puede comprobarse en Spinoza y también en Aristóteles, esto no resulta evidente, ya que ninguno de los dos consideran la Naturaleza como un gran “pasado”. Las cruzadas y otros acontecimientos históricos forman parte, efectivamente, del pasado, pero Sirio, sin embargo, no. Permanece siempre en el cielo y Schiller dice: “El sol de Homero, ved, también nos ilumina a nosotros...” ¿Se refiere al “pasado”? El sol continúa en el cielo exactamente del mismo modo que en el tiempo de la Guerra del Peloponeso, como en el tiempo en el que se formaron las primeras moneras. El sol pertenece a aquello que nos rodea y de lo que no podemos disponer, como el inmenso cielo estrellado, la inmensa tierra. Para Hegel la tierra es un cadáver, un coloso rendido a nuestros pies. Sobre él y después de él comienza la historia del espíritu humano, la historia humana, en suma. Tras la geología comienzan, como verdaderos frutos de la tierra, la Antropología, la Filosofía, la Psicología, la Fenomenología, las Ciencias Políticas, la Filosofía del Derecho, la Estética y la Historia de

Filosofía. En ellas no se menciona para nada la Naturaleza; esta es, pues, abandonada. El grano está fuera y lo que queda es granza.

¿Es esto así? Estamos situados en un inmenso "rodearnos" de la naturaleza a la que, evidentemente, no tenemos acceso alguno. Pero Spinoza encontró una entrada, y también Goethe. La actitud goethesiana era favorable a la naturaleza: "Espíritu sublime, me concediste todo, y no en vano has vuelto hacia mí tu rostro envuelto en llamas." Sin embargo, nosotros estamos en la Naturaleza con nuestra técnica como en un terreno enemigo. Así lo expresa Schiller en la siguiente frase: "Benéfico es el poder del fuego si doma al hombre y lo vigila." El hombre permanece frente a la Naturaleza con actitud completamente militar, policial, y a esta actitud se refería también Hegel cuando situaba la Naturaleza en el comienzo. Otra era su opinión acerca de lo implicado en la cuestión de la teoría de los colores. En esta se muestran dos caminos que todavía nunca ha sido equiparados. El triunfo de la física cuantitativa, que eliminó la cualidad como algo absurdo, convirtió a los colores en oscilaciones etéreas. Los colores mismos son cualidades secundarias; las cualidades primarias que se les deben atribuir son los cuantos. La ciencia se apropió así progresivamente del pensamiento cuantitativo de Pitágoras desde el siglo XVI: pensar en el cálculo, pensar en números. El cálculo resultaba extraordinariamente evidente, ya que la economía capitalista está asociada con el pensamiento calculador, en tanto que equipara continuamente valores de cambio. Dos mocasines valen cuatro veces más que un cuchillo. Brecht, en consecuencia, le hizo preguntar a un comerciante chino: "¿Qué me importa el arroz? ¡Yo solo sé su precio!" Los contenidos se perdieron en el comercio capitalista y, con ello, también en el pensamiento capitalista. Esto fomentó un modo de pensar meramente cuantitativo en las ciencias naturales hasta aproximadamente el 1900. A partir de entonces, las cantidades de la Ciencia Natural también se convirtieron en cualitativas, solo queda una estructura relacional pura en la que la propia cantidad sería una apariencia, un engaño. Solo son válidas, por tanto, las formalizaciones totales. En ello reside, por supuesto, una gran verdad; de otro modo no tendríamos los éxitos de nuestra técnica. La praxis prueba en parte estas teorías.

Pero la pregunta es, ¿qué ocurre con los objetos sin patria que son producidos de este modo? ¿Qué ocurre con el rojo en sí, con el verde, con los colores en su totalidad, con las tonalidades? ¿Qué ocurre con la luz? ¿Acaso son sencillamente electrones golpeando nuestra retina, con lo que el rojo significaría en realidad 400 billones de vibraciones por segundo o el violeta 800 billones? ¿Dónde están los colores? ¿Acaso interpretamos mal

lo que percibimos durante una caminata, al subir una montaña, frente al cielo estrellado del que habla Kant y que todo ser humano es capaz de experimentar? La pintura retrata innumerables objetos sin patria, todos los hombres los nombran. Por desgracia, el excursionista se aprovecha de ello y destroza la naturaleza, pero todo esto no tiene cabida en el ámbito de la Física.

Tenemos sin embargo las curiosas afirmaciones de la Filosofía Natural especulativa del Romanticismo, según las cuales los colores son considerados como cualidades y sus extrañas relaciones son situadas bajo categorías aparentemente mitológicas como gravedad, luz, vida. Estas están ya presentes en Schelling y son heredadas por Hegel: la gravedad como primer ser en sí, como primera subjetivación, como punto medio hacia el que todo tiende; la luz, la salida de la oscuridad de algo que antes no estaba sometido a la gravedad; después la vida, y después el espíritu. Esto nos parece mitología. Para nuestra Física moderna esta Filosofía de la Naturaleza romántica es solo un pasatiempo poético que debe dejarse de lado. Pero en realidad allí reside un serio problema: ¿qué ocurre con los objetos sin patria? De modo que, como ya dije antes, la consideración, renovación e incluso la aceptación de la herencia hegeliana, y de la propia Filosofía de la Naturaleza de comienzos del siglo XIX, no debe tomarse a broma, sino que nos incita, al menos, a un examen de esta singular "locura". El objeto de este examen no es completamente despreciable.

Otra cuestión que puede encontrarse en la explicación de Hegel es la que concierne a la relación entre verdad y arte. Hegel utiliza una expresión que resulta ahora muy moderna: la de que ha llegado el final del arte. Esta expresión ha sido adoptada en nuestros días por los estudiantes rebeldes: el arte no tiene nada más que decir y ha sido abolido como tal. Este sería, por tanto, el verdadero refugio del mero pasatiempo, de la ociosidad, la permanencia en un campo de juego, tal como este término es utilizado entre los estudiantes rebeldes. Estos se vuelven en contra de lo superficial en el arte y quieren revolucionar el acto, la acción, el cambio. De ahí que sea atacado el arte. En particular el museo, en el que se muestran objetos del pasado pero entre los que también se encuentran cosas que nada tienen que ver con el tipo de museo del siglo XIX; es decir, Picasso, Max Ernst, incluso Brecht puede incluirse en la brecha radical que se produjo en el siglo XX.

La afirmación de que el arte ha llegado a su fin no guarda, según me parece, relación alguna con la cuestión de la Filosofía Natural, si acaso estaría muy lejanamente relacionado con ella. En tanto que un aspecto determinado es dejado de lado por los otros posibles aspectos debido a que

serían pasatiempos poéticos o inútiles. De tal modo que en la cuestión de la Filosofía Natural el "libro de la Naturaleza" solo debería ser escrito con números, es decir, mediante relaciones cuantitativas, tal como Pitágoras enseñara en los números como la esencia de las cosas. Pero en Pitágoras hay también una matesis cualitativa de la que no resultan las cualidades de los objetos; estos tienen también sus símbolos matemáticos: la justicia, por ejemplo, sería un cuadrado. Si semejantes representaciones son, efectivamente, mitológicas, esto nos sitúa entonces en el problema del topos ya planteado, de tal modo que puede decirse con razón que la Ciencia Natural moderna se habría apropiado a medias –sobre todo desde Galileo, el primero en iniciar en gran medida el manejo matemático de los hechos de la Ciencia Natural– de Pitágoras.

Podrían mencionarse aquí la pintura de paisajes o los elementos mitológicos que durante mucho tiempo han sido el fundamento de arte. Naturalmente, según Karl Marx, en los mitos, en los mitos de la Naturaleza, hay mucho disparate; esto es cierto. Pero lo que le confundía y enfadaba, lo que quería decir es que esa "X" de amanecer no se agota mediante los falsos mitos formulados para ello. Muchas de nuestras imágenes, precisamente las imágenes de la "liberación", proceden de elementos cualitativos, entre los que "la salida del sol" ocupa un lugar destacado. Piensen, por ejemplo, en la palabra "ilustración", quiere decir que las nubes desaparecen, el cielo se aclara, el vapor desaparece, aparece el azul, la claridad es posible. Cosas por el estilo están presentes aquí y solo pueden ser designadas científicamente de un modo completamente insuficiente.

Hay hechos, por tanto, que no pueden ser expresados en la consideración formal de la naturaleza y constituyen algo así como un residuo. De aquí se puede, desde luego, aprender del arte en el sentido más elemental, ya que no abandona estos objetos; existe la pintura de paisajes. También podría aprenderse de él el modo en que sus medios modernos –como, por ejemplo, el montaje, que aparece primero en la pintura, pero que tal vez ya había comenzado antes en la literatura con el *Ulises* de Joyce– cobran significado científico, científico-naturalista, ahora más que nunca filosóficonatural y cosmológico. Mediante el montaje, objetos que están extraordinariamente próximos son separados a gran distancia, y objetos muy distantes entre sí pasan a estar próximos. Un arte que comienza en Joyce y allí parece absurdo, intencionadamente estrafalario, pero que también se encuentra en Brecht. El extrañamiento (Verfremdung) es una expresión de montaje mediante la que, por ejemplo, algo que se encuentra próximo, demasiado próximo como para poder ser reconocido,

súbitamente se traslada a lo exótico, a la India, a China o incluso al Mar del Sur. Desde allí repercute en una pequeña bronca en Wedding, de modo que la broca en Wedding se hace más clara. Esto fue probado primero en el arte.

Se puede probar por distintas vías, por tanto, que el arte es capaz de proporcionar conocimiento, lo que contradice la tesis del final del arte. Examinemos más de cerca su formulación en Hegel. Según esta el espíritu del mundo recorre en su marcha hacia sí mismo estadios diferentes y siempre nuevos. Cuando un estadio ha restituido lo suyo, cuando se ha manifestado y ha dado todo lo que había en él, en tanto que se desvela, se hace visible y comprensible, entonces se abandona; ya ha cumplido con su obligación. El final del arte comienza, pues, en aquel estadio en el que el arte logra la expresión más alta y clara de la verdad alcanzable. Otro fin emparentado se prepara en el "poner-en-pie" de la filosofía hegelianana que Marx hereda. Nos referimos a la muerte del Estado, que cumple con su obligación tras la revolución y desaparece. Se transforma en una sociedad socialista, incluso en una sociedad comunista, como dice Engels, "a partir de un gobierno sobre personas se transforma en una administración de cosas, en una guía de procesos de producción". De ahí que, según Hegel, la forma de estado existente hasta la actualidad resultara absolutamente necesaria en la historia del progreso para poder alcanzar el estadio en el que la sociedad, y no ya el Estado, se convertirá en la categoría social dominante.

Tal desarrollo de una categoría, de un modo de conocimiento incluso, responde a la afirmación hegeliana del final del arte. Pero si se niega el carácter relativo de esta afirmación, entonces conduce a una existencia completamente prosaica que tan solo considera interesante lo que parece prometer un éxito práctico inmediato, todo el resto es ociosidad. Este es el pragmatismo de tipo superficial en el que todo lo que no proporciona un beneficio inmediato resulta indiferente: ¿Para qué es necesaria la poesía? ¿Para qué queremos la pintura? También en la Revolución de Octubre se dieron tales fenómenos, en tanto que en 1917 se exhortó a los pintores a que no pintaran más cuadros. Lo que se necesitaba era que aplicaran pintura en los coches. Con el presunto fin del arte, por tanto, se agota una gran fuente de conocimiento, precisamente la de los objetos sin patria y de lo todavía no-determinado, lo todavía en proceso de fermentación, lo que solo está en imágenes, símiles, alegorías, símbolos adecuados a medias, que únicamente pueden señalarse pero que todavía no son cognoscibles en el mundo.

Tiene lugar aquí una maduración tardía de Hegel, y los estudiantes que

ahora usan con demasiada frecuencia esta frase (un grupo grande, importante, interesante y también sincero) son conscientes de que proviene de Hegel. En Hegel se esconden por tanto muchos elementos que puede tener una repercusión equívoca y contiene también sin duda equivocaciones, lo superfluo e indiferente que ofrece un mero pasatiempo a la clase dominante, a la clase ociosa que o se divierte con ello o no le incumbe. Sobre el escenario tiene buen aspecto, y la aplicación masiva de los medios de comunicación puede también ser utilizada –¡y de qué modo!– para distraer de aquello que resulta necesario en la práctica. Pero ahora, malentendiendo la frase de Hegel, se está vendiendo el burro para comprar la albarda.

Por el contrario, se entiende bien la dialéctica de Hegel cuando se comprende su negación como un elemento que siempre conduce a buen fin. Reside aquí un automatismo en el trabajo, en tanto que la dialéctica continúa avanzando por sí misma. Con las manos en los bolsillos solo es necesario, por así decir, contemplar cómo avanza el espíritu del mundo, peldaño a peldaño, y cómo logra aproximarse al ser-en-sí-y-para-sí de su contenido. Este es un giro social-democrático según el cual el capitalismo estaría cavando su propia tumba; los proletarios no tienen más que limitarse a observar hasta que un día reciban la feliz herencia. Mientras que, dice Marx de nuevo con verdadera conciencia dialéctica, si el proletariado no hace la revolución, entonces será victima junto con la burguesía de la misma barbarie.

Lo negativo en la dialéctica, por tanto –abstracción hecha de aquella seria y cruel negativa de lo que se opone a nuestros más bellos y puros esfuerzos, de lo schopenhaueriano en la categoría de lo negativo–, no ha cumplido ni del lejos con su obligación. Por ello Alexander Herzen, que no fue socialista, sino un liberal burgués y un demócrata, a mediados del siglo pasado denominó a la dialéctica como el “álgebra de la revolución”. El álgebra de la revolución en tanto que aquí lo negativo surge como oposición, como resistencia. Porque una negación implica por tanto también una contradicción; algo es negado, este es el estadio intermedio de la dialéctica. El gusano en la manzana, el “topo *sous la terre* ” que introduce la contradicción para que siga adelante y no se produzca una paralización, un entumecimiento o una esquematización; para que el proceso del mundo siga calentándose y siga su camino porque algo no está en orden, y contra esto surge una oposición y una contradicción. Contradicción en una doble forma: por una parte, una contradicción de tipo objetivo, del factor objetivo y, por otra parte, contradicción del contradecir, esto es, del tipo subjetivo, del factor subjetivo.

Estas son las formas que no han cumplido su obligación ni por asomo; la dialéctica todavía no está completamente puesta en pie, continuamente se adormece la negación, se deja apaciguar, llega a continuación, llega el grueso final, hay algo que ya no encaja, pero no se ha prestado atención. Un momento grandioso encuentra un linaje menor, no tiene quien le ayude, el difícil nacimiento se volverá aún más difícil porque faltan los parteros, los que actúan imponiendo sus manos. No se ha reflexionado suficiente sobre todo esto, es decir, acerca del peligro de que la propia dialéctica se convierta en un esquema. Sin embargo, Hegel, el filósofo de la corte real prusiana, dijo en 1828 –muy tardíamente por tanto– en el marco de una clase magistral la siguiente frase que solo se podía permitir frente a la policía, frente a la censura; dijo en su clase magistral acerca de la *Filosofía de la historia* sobre la Revolución Francesa: "Aquel fue, por consiguiente, un amanecer magnífico... Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran a su alrededor, nunca se había visto que el hombre se situara sobre su intelecto, es decir, sobre sus pensamientos, y que construyeran la realidad según ellos." Esto quiere decir que busca en su razón las medidas y los medios para poner el mundo en orden, como si por primera vez aquí, durante la Revolución Francesa, se hubiera logrado la reconciliación entre lo divino y lo humano. Esta es la continuación de una intención presente en Kant con la que Hegel no se lleva demasiado bien, la continuación e intención de la afirmación kantiana: "La ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad." Más adelante, en el texto *La disputa de las facultades*, la celebración de la Revolución Francesa repercute en una dialéctica presente también en Kant. Aquí se habría manifestado la disposición moral en el género humano de tal modo que si se considera todo ello en su conjunto, la época del terror de Robespierre, etc., a pesar de la revolución – y de nuevo son palabras textuales de Kant–, "encuentra una participación, en lo que a los deseos concierne, que roza el entusiasmo, y cuya expresión estaba unida al propio peligro que no puede tener por causa más que una disposición moral en el género humano".

Todo en vías de la negación que, en este caso, es la contradicción de lo moral contra lo existente y salta por los aires toda la teoría hegeliana de la adecuación de la razón a lo dado, de la razón a la realidad, también en el propio Hegel y con seguridad su línea de prolongación. Hay, por tanto, dos tipos de verdad que en Hegel caminan juntas. Hegel, como apologeta del tiempo de Metternich y de la Restauración que fue, utilizaba una verdad para embellecer la otra. Una verdad es la hoy en día esencialmente entendida o malentendida como positivista, la de una adaptación de la

teoría a los hechos, es decir, “verificación” y “falsificación” de una teoría mediante la mera observación de los hechos exigiendo que cada hecho proporcione la medida orientativa y cada pensamiento que no pueda identificarse frente a los hechos sea falso. Esto es completamente válido en el ámbito científico- naturalista, aquí el procedimiento es correcto, al menos provisionalmente correcto dentro de una física puramente formal pero que, al mismo tiempo, es empírica. De otro modo no habría aquí ninguna praxis que pudiera llamarse “técnica”. Pero hay otro caso, cuando tomo la moral –palabra que, precisamente, fue tan utilizada por Kant y Hegel en relación a la Revolución Francesa– y su verdad, por ejemplo, en el Derecho Natural. Esta afectó primero a la Revolución Inglesa, después a la americana y, por último, a la Revolución Francesa, y condujo a la emancipación de la burguesía de las cadenas del feudalismo en la cerrada economía de mercado.

En tales situaciones revolucionarias el concepto no se rinde ante el hecho de la represión, no la justifica, sino que dice: “¡tanto peor para los hechos!” Y esta frase promueve la revolución puesto que los hechos dados, la realidad, es criticada en tanto que realidad deficiente o misantrópica. No de modo golpista, no con meros insultos, truenos y desdén anarquista en el mal sentido, sino, evidentemente, con mediación y escucha de las tendencias que se encuentran en la realidad. De tal modo que no confirman la realidad sino que la continúan. Continúan nadando en ella en armonía con la tendencia y, sobre todo, con la latencia, con lo todavía oculto, con lo escondido, con aquello de lo que el mundo está preñado. Así se transforma el mundo y no se permanece en el *factum brutum* de los meros hechos que, vistos así, son solo momentos del proceso objetivados.

Por tanto, por encima de la realidad de los hechos está la realidad de los procesos, y la dialéctica tiene que ser su órgano, tiene que proporcionarle tanto su formación como su perfeccionamiento. Esta es la otra verdad que, contra la afirmación de que “lo que es real es razonable”, se oculta en Hegel en la inversión de la frase: “lo que es razonable es real”. A lo razonable se le debe proporcionar su realidad, en tanto que se originan nuevos hechos. Es por ello que surgió una izquierda hegeliana que no hubiera sido posible en la estela de un sistema meramente conservador y reaccionario. Esta construye a partir de la dialéctica, sobre un saber callado que está latente en todo lo hegeliano, el de que con la filosofía hegeliana la filosofía no ha llegado a su fin y tampoco el mundo.

Después de Hegel, dije, no hay futuro. Hegel habla de América en ocasiones como de un país del futuro. Por entonces esto era muy frecuente; el propio Goethe dijo: “¡América! ¡Tú lo tienes mejor!” Pero una patria no

tiene el futuro en su sistema conceptual y, a pesar de ello, lo tiene, ya que este sistema dado completamente carente de fragmentarismo y, por tanto, totalmente cerrado, deja percibir por todas partes en su transcurso tantas chispas y tanto futuros en el pasado, en lugar de mero pasado en el pasado, que al final de la filosofía hegeliana la aplicación pensamiento procesual a la teoría de Hegel está más que decidida. El espíritu del mundo no se baja de un coche de caballos frente a la Universidad de Berlín, todavía no ha llevado a cabo su tarea, no ha llevado a su fin, como si el granero estuviera hoy lleno de grano y no hubiese más que pólvora escondida en la filosofía hegeliana. A partir de aquí, el futuro ha experimentado más tarde la gran dicha de que el pasado sea una mediación de él, y que el pensamiento ya no se introduce audaz y abstractamente utópico en lo completamente otro, en lo completamente nuevo, despreciando la tradición, sino que la tradición debe ser comprendida en su totalidad como un posible camino, como ayuda y orientación para aquello que puede ser continuado y terminado por nosotros. Así, dijo Marx de modo completamente hegeliano, y también de modo completamente antihegeliano: “Se mostrará que el mundo desde hace tiempo posee el sueño de algo de lo cual solo necesita tener conciencia para poseerlo realmente.” Todos los elementos posibles tienen, por tanto, su germen en el pasado. Por otra parte, debe conectarse y estrecharse en el concepto lo dado, lo que está llegando a ser y lo que continúa fluyendo en lo que está llegando a ser. No se puede ser suficientemente concreto; este es el sentido de lo concreto en Hegel, a diferencia de lo abstracto que en la lógica anterior a Hegel estaba antes de lo concreto. En los países anglosajones “ *the abstracts* ” designan la más alta ciencia frente a lo concreto. Lo concreto es meramente, según ellos, lo visible banal; el pensamiento es lo abstracto. De modo inverso dice Hegel que el pensamiento sería lo concreto, mientras que lo abstracto sería la opinión común, la opinión superficial acerca de algo.

Lo concreto es, por tanto, lo mediado históricamente, pero de tal modo que está al servicio de lo que todavía no ha sido mediado históricamente y, por ello, la mediación histórica está en proceso. Particularmente si los seres humanos la comprenden y entiende. El haber sido fiel al sueño o al futuro en el pasado y haber abierto esta enorme parcela, este panteón de recuerdos para el concepto y la conciencia es la gran obra de Hegel. Si se lee correctamente, si hay oídos que escuchan y ojos que ven, y ojos que incluso pueden ver en los rincones, entonces no ha sido en vano, y haberse ocupado de esta tarea no ha sido un mero juego. Ni final del arte, ni final de la ciencia, sino una nueva ciencia parcial. Parcialidad para lo realmente verdadero, bello, bueno, que no existe, todavía no existe, pero que está

pronto a nacer, que puede ser desarrollado de un modo totalmente amuseístico mediante la conciencia histórica o puede ser presentado como tarea.

Así pues, puede cantarse una antigua canción en relación a la Filosofía de la Historia hegeliana –Hegel todo lo transformaba en Filosofía de la Historia, algo que fue heredado después por Marx– que no se me quita de la cabeza y que, a menudo, por así decir, he cantado en silencio en mi filosofía; la antigua canción que los campesinos alemanes vencidos tras la batalla de Frankenhausen cantaban cuando al ver aumentar su antigua miseria, aquellos que lograron sobrevivir, cuyos ojos no habían sido aún arrancados ni sus lenguas cortadas, cantaban la canción: “Vencidos marchamos a casa. Nuestros nietos se batirán mejor que nosotros.” Este es el sentido de la Filosofía de la Historia, y también el sentido de la historia. La dialéctica hegeliana, cuya continua conciencia de futuro inmanente se sitúa contra todo acuerdo en la dialéctica, le proporciona una guía, una guía para el sentimiento de tendencias, de las direcciones en que la melodía de lo acontecido realmente quiere avanzar, para un tener presente más que sentido, un tener presente que no es solo pensamiento sino la latencia que está implícita en todo ello y lo recorre. Esto significa tener presente aquello hacia donde el proceso avanza, de donde procede lo que todavía nadie conoce, la patria que nadie antes pisó. Pero todos saben lo que podría significar. Todo esto está aquí dentro, está aquí antes y fija el contenido de la auténtica maduración tardía del gran pensamiento hegeliano.

Muchas gracias.

Notas al pie

[1] "*Durchfahren* " puede traducirse por "atravesar", mientras que el verbo "*erfahren* " vendría a traducirse por "experimentar", aquí Bloch se sirve de la combinación de ambas palabras para generar un nuevo concepto. El verbo alemán "fahren", que está en la base de ambas palabras, puede traducirse tanto por "viajar" (en un medio de transporte) como por "conducir", "guiar", "transportar". (N. de la T.)

Índice

Índice 5
I. Razón o sinrazón del pesimismo 6
II. Sobre el concepto de utopía 29
III. Cuestiones epistemológicas 82
IV. Sobre el movimiento estudiantil 108
V. Sobre filosofía de la música 129
VI. Sobre historia de la filosofía 136